Franziskanische Studien

Vierteljahrschrift

achtunddreißigster Band

1956

Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westfalen

INHALTSVERZEICHNIS

I. Abhandlungen

II. Kleine Beiträge

III. Berichte und Hinweise

IV. Besprechungen

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Zur logischen Struktur der Gottesbeweise (I)

Von Johannes Bendiek OFM

Von allen philosophischen Disziplinen ist vielleicht jener Teil der speziellen Metaphysik, den man natürliche Theologie, Theodizee oder Theologik nennt, am meisten durchgebildet. Auf die Klärung der Begriffe und die Korrektheit der Schlußverfahren in dieser Theorie ist viel Scharfsinn verwendet worden. Im Mittelpunkt der natürlichen Theologie stehen die sog. Gottesbeweise. Ist eine Theorie genügend durchgebildet, so ist es möglich, sie zu formalisieren. In dem vorliegenden Aufsatz wird der Versuch gemacht, einige der traditionellen Gottesbeweise formal zu erfassen und ihre logische Struktur zu klären. Angeregt wurde diese Arbeit durch den Aufsatz von J. Salamucha, *Dowód „ex motu" na istienie boga. Analiza logiczna argumentacji sw. Tomasza z Akwinu* (Der Beweis „ex motu" für die Existenz Gottes. Eine logische Analyse des Argumentes des hl. Thomas von Aquin), in: Collectanea Theologica 15 (1934) 53—92. Salamucha unternahm es hier als erster, einen berühmten Gottesbeweis mit den Hilfsmitteln der heutigen Logik zu untersuchen. Es war zunächst nur daran gedacht, diesen Aufsatz des polnischen Theologen und Logikers zu übersetzen, aber es wurde bald klar, daß man heute — die Arbeit Salamuchas ist mehr als 20 Jahre alt — manches anders und vielleicht auch besser machen könne und der Kreis der Untersuchungen erweitert werden müsse. Aber auch der vorliegende Aufsatz ist trotz der Vorarbeit von Salamucha immer noch ein Anfang, mit allen Schwächen eines solchen.

Der Aufsatz gliedert sich wie folgt:

1) Der thomistische Gottesbeweis aus der Bewegung.
2) Eine Formalisierung des Beweises aus der Bewegung.
3) Verschiedene Modelle des Axiomensystems.
4) Die Einzigkeit des ersten Elementes.
5) Die Eigenschaften einer den Gottesbeweisen zugrunde liegenden Ordnung.
6) Die Unmöglichkeit eines regressus in infinitum.
   a) Grundsätzliche Bemerkungen;
   b) Ein formaler Beweis;
   c) Die Beweise des hl. Thomas von Aquin;
   d) Der erste Beweis des Duns Scotus und seine geschichtlichen Nachwirkungen.

1) Der thomistische Gottesbeweis aus der Bewegung

Es soll die Existenz eines „primum movens, quod a nullo movetur" bewiesen werden. Zugrunde gelegt ist ein Bereich von Dingen, die in Bewegung sind (moveri), von anderen bewegt werden (ab alio moveri), andere bewegen (movere

aliud), unbeweglich sind (immobiles). Wenigstens eine dieser Bestimmungen trifft auf jedes Ding des Bereiches zu. Es gilt das Axiom: was in Bewegung ist, wird von einem anderen bewegt. Es gilt im Sinne des hl. Thomas sicher auch die Umkehrung: was von einem anderen bewegt wird, ist in Bewegung. „In Bewegung sein" und „von einem anderen bewegt werden" sind also äquivalent. Wir können also etwa auf „in Bewegung sein" als Grundbegriff verzichten. Es gilt der Grundsatz, daß nichts sich selbst bewegt. Dann ist „von einem anderen bewegt werden" die Converse von „etwas bewegen", also mit ihm äquivalent und als Grundbegriff zu entbehren. „Unbeweglich sein" ist die Verneinung von „in Bewegung sein", so daß wir mit dem Ausdruck „x bewegt y" als undefiniertem Begriff auskommen. (Diese Tatsache ist besonders für den formalen Beweis von Wichtigkeit.)

Der Bereich der Dinge, von denen hier gesprochen wird, ist nicht leer. Die Erfahrung zeigt, daß es Dinge gibt, die in Bewegung sind, z. B. (nach Thomas) die Sonne. Bezeichnen wir ein solches festes Element mit „a". Es gilt das schon oben erwähnte Axiom: quidquid movetur, ab alio movetur. Dieses andere, das a bewegt, ist entweder in Bewegung oder nicht. Wenn nicht, so ist das gesuchte movens immobile gefunden. Wenn es in Bewegung ist, gilt wieder unser Axiom, und der Gedankengang wiederholt sich beliebig oft. Es bildet sich dann eine aufsteigende Reihe, in der jedes vorhergehende Glied das nachfolgende bewegt. Die weiteren Überlegungen setzen voraus, daß eine solche Reihe vorliegt, daß also die Suche nicht schon nach dem ersten Schritt ihr Ziel erreicht. Wo eine Reihe vorliegt, hat die reihenbildende Relation unter Voraussetzung der Irreflexivität — und unsere Bewegungsrelation ist nach dem eben genannten Axiom irreflexiv — folgende Eigenschaften: sie ist asymmetrisch; in unserem Falle: wenn x bewegt y, so nicht: y bewegt x; sie ist transitiv; in unserem Falle: wenn x bewegt y und y bewegt z, so x bewegt z; sie ist konnex; in unserem Falle: für je zwei verschiedene Dinge unseres Bereiches gilt: x bewegt y oder y bewegt x.

Thomas sagt weiter, daß die durch die Bewegungsrelation gebildete Reihe nicht ins Unendliche, Unbegrenzte verlaufen kann. Wir werden später diese Behauptung ausführlich diskutieren, hier gilt es nur festzustellen, was auf jeden Fall damit gemeint ist. Thomas will sicher sagen: nicht jedes Glied der Reihe hat einen Vorgänger, es gibt vielmehr ein Glied, das keinen Vorgänger hat, das zwar bewegt, aber nicht bewegt wird.

Die Voraussetzungen des hl. Thomas sind also:

1) Es gibt Dinge, die in Bewegung sind.
2) Was in Bewegung ist, wird von einem anderen bewegt.
3) Es liegt eine Reihe vor, und die Bewegungsrelation ist irreflexiv, asymmetrisch, transitiv und konnex.
4) In der Reihe der Dinge, die durch die Bewegungsrelation geordnet sind, darf man nicht ins Unendliche gehen.

Aus diesen Voraussetzungen schließt Thomas intuitiv, daß es einen ersten unbewegten Beweger gibt.

2) Formalisierung des Beweises aus der Bewegung

Wir symbolisieren „x ist in Bewegung“ durch „$F(x)$“, „x bewegt y“ durch „xRy“. Dann lassen sich die Voraussetzungen 1)—4) so anschreiben:

1) $(Ex)\ F(x)$

2) $(x)\ (F(x) \rightarrow (Ey)\ (yRx \ \&\ x \neq y))$

3) a) $(x) \sim xRx$
   b) $(x,y)\ (xRy \rightarrow \sim yRx)$
   c) $(x,y,z)\ (xRy \ \&\ yRz \rightarrow xRz)$
   d) $(x,y)\ (xRy \vee yRx \vee x = y)$

4) $\sim ((x)\ (Ey)\ (x \neq y \ \&\ yRx))$,

d. h. es gilt nicht: zu jedem x gibt es ein davon verschiedenes y derart, daß yRx.

Die Behauptung lautet:

$$(Ex)\ (y)\ ((x \neq y \rightarrow xRy \ \&\ \sim yRx) \ \&\ \sim xRx),$$

d. h. es gibt ein x derart, daß für jedes davon verschiedene y gilt: x bewegt y und y bewegt nicht x und x bewegt sich nicht selbst. Mit anderen Worten: es gibt ein primum movens immobile.

Beweis:

a) $\sim ((x)\ (Ey)\ (x \neq y \ \&\ yRx)) = 4)$

Wir schaffen die Verneinung fort:

b) $(Ex)\ (y)\ (x \neq y \rightarrow \sim yRx)$

Daraus auf Grund der Aussagenlogik

c) $(Ex)\ (y)\ (x \neq y \rightarrow \sim yRx \ \&\ x \neq y)$
d) $(x,y)\ (xRy \vee yRx \vee x = y) = 3d)$

Daraus

e) $(x,y)\ (\sim yRx \ \&\ x \neq y \rightarrow xRy)$

Aus c) und e)

f) $(Ex)\ (y)\ (x \neq y \rightarrow xRy)$

Aus f) und b)

g) $(Ex)\ (y)\ (x \neq y \rightarrow xRy \ \&\ \sim yRx)$

Aus g) und 3a)

h) $(Ex)\ (y)\ ((x \neq y \rightarrow xRy \ \&\ \sim yRx) \ \&\ \sim xRx)$.

In diesem Beweis sind von den Voraussetzungen nur benutzt worden:

3a) $(x) \sim xRx$; R ist irreflexiv.
3d) $(x, y)\ (xRy \vee yRx \vee x = y)$; R ist konnex.
4) $\sim ((x)\ (Ey)\ (x \neq y\ \&\ yRx))$; kein regressus in infinitum.

Wenn man das Verbot eines regressus in infinitum positiv als Behauptung der Existenz eines ersten Elementes formuliert (was unbedenklich ist), kommt man mit zwei Axiomen aus und der Beweis vereinfacht sich:

Axiome:

1) $(x,y)\ (xRy \rightarrow \sim yRx)$
2) $(Ex)\ (y)\ (x \neq y \rightarrow xRy)$

Beweis:

a) $(Ex)\ (y)\ (x \neq y \rightarrow xRy) = 2)$

Aus 1) und a)

b) $(Ex)\ (y)\ (x \neq y \rightarrow \sim yRx)$

Aus a) und b)

c) $(Ex)\ (y)\ (x \neq y \rightarrow xRy\ \&\ \sim yRx)$

Aus 1) folgt

d) $(x) \sim xRx$

Aus c) und d)

e) $(Ex)\ (y)\ ((x \neq y \rightarrow xRy\ \&\ \sim yRx)\ \&\ \sim xRx)$

Die Struktur des Beweises aus der Bewegung ist also äußerst einfach.

3) Verschiedene Modelle des Axiomensystems

Wenn wir R interpretieren als Bewegung im thomistischen Sinne, sind die Axiome (beider Systeme) natürlich erfüllt (denn von daher haben wir sie ja gewonnen). Aber das braucht nicht die einzige Interpretation zu sein. Wir deuten „xRy" als: x ist causa efficiens von y. Dann sind alle Axiome erfüllt, denn 1. nec invenitur nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; also R ist irreflexiv. 2. invenimus ... esse ordinem causarum efficientium. Die Relation der bewirkenden Ursächlichkeit ist eine Ordnungsrelation, also ist sie konnex und asymmetrisch. 3. non ... est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. — Wenn aber die Axiome erfüllt sind, ist auch die Folgerung erfüllt, die Thomas so ausdrückt: ergo necesse est ponere aliquam causam efficientem primam. Der erste und zweite Beweis des hl. Thomas aus der Summa theologica (I, 2, 3) sind also verschiedene Modelle des gleichen Axiomensystems.

Ein drittes Modell liefert uns Duns Scotus[1]. Wir interpretieren xRy als: x ist das effectivum von y (= x *kann* y verursachen) mit der Converse: y ist das effectibile von x (= y ist von x verursachbar). Scotus schließt für diese Relation die Reflexivität aus: quia nulla res est, quae se ipsam faciat vel gignat. Die Relation ist reihenbildend und hat die üblichen Eigenschaften einer Ordnungsrelation. Scotus lehnt ausdrücklich einen „circulus" ab, also: $\sim (xRy \,\&\, yRx)$, und das ist: $xRy \rightarrow \sim yRx$. Ferner: infinitas ... impossibile est ascendendo. Also sind unsere Axiome erfüllt, also auch das Theorem.

Ein viertes Modell finden wir bei Ockham[2]. Wir interpretieren xRy als: x conservat y. Wieder liegt eine Reihe vor: et ita vel oportet procedere in infinitum vel oportet stare ad aliquid quod est conservans et nullo modo conservatum ... Sed non est processus in infinitum in conservantibus.

Ein fünftes Modell liefert uns Suarez (Disputationes metaphysicae 29, sect. 2, 21). Wir interpretieren xRy als: x facit y. Die Relation ist irreflexiv: omne ens factum ab alio est factum. Die Relation ist reihenbildend und es gilt: aut sistendum erit in ente non facto aut procedendum in infinitum aut circulus committendus: non potest autem committi circulus aut in infinitum procedi: sistendum ergo necessario est in ente non facto.

Schließlich haben wir auch, wie man leicht sieht, in der Menge der natürlichen Zahlen ein Modell unserer Axiome, wobei R gleich „kleiner als".

4) Die Einzigkeit des ersten Elementes

Der Beweis, daß es in den angeführten Ordnungen ein Erstes geben muß, ist für unsere Autoren noch nicht äquivalent mit dem Beweis der Existenz Gottes (obgleich Thomas z. B. von der prima causa efficiens sagt: „quam omnes Deum nominant"). Von dem aufgewiesenen Ersten sind Eigenschaften aufzuzeigen, die nach unseren Vorstellungen Gott zukommen müssen. Zu diesen Eigenschaften Gottes gehört seine Einzigkeit. Diese Einzigkeit läßt sich zwar aus unseren Voraussetzungen nicht rein logisch beweisen, denn es mag viele Reihen mit einem ersten Element geben. Wohl aber läßt sich ausschließlich mit den Mitteln der Logik zeigen, daß jede Reihe nur ein erstes Element haben kann. Nehmen wir an, es gäbe zwei verschiedene erste Elemente a und b. Dann gilt:

1) $(x)\ (x \neq a \rightarrow aRx)$
2) $(x)\ (x \neq b \rightarrow bRx)$

Wir kontraponieren 1) und 2)

3) $(x)\ (\sim aRx \rightarrow x = a)$
4) $(x)\ (\sim bRx \rightarrow x = b)$

[1] Opus Oxoniense (oder Ordinatio) I, d. 2, q. 2, n. 11: oder nach der neuen Vatikanischen Ausgabe: Ord. I, d. 2, pars 1, q. 1—2. Ferner De primo principio cap. 3.

[2] Nach Böhner, Zu Ockhams Beweis der Existenz Gottes. Texte und Erklärungen, in: Franziskanische Studien 32 (1950) 58.

Wir nehmen b, bzw. a für x

5) $\sim aRb \rightarrow b=a$
6) $\sim bRa \rightarrow a=b$

Aus 5) und 6)

7) $\sim aRb \vee \sim bRa \rightarrow a=b$

Das aber ist

8) $(aRb \rightarrow \sim bRa) \rightarrow a=b$

Nun ist R asymmetrisch, also

9) $a=b$.

5) Die Eigenschaften einer den Gottesbeweisen zugrunde liegenden Ordnung

Die in den genannten Gottesbeweisen jeweils verwandte Relation ordnet ihr Feld linear. Verlangt wird jedesmal ausdrücklich die Irreflexivität. Dann sind die anderen Eigenschaften: Konnexität, Asymmetrie und Transitivität. Thomas erwähnt nur die Irreflexivität; die anderen Eigenschaften sind aus dem Zusammenhang zu erschließen. Für die Irreflexivität der Bewegungsrelation gibt Thomas in der Summa contra Gentiles c. 13 drei Beweise. Salamucha hat sie in dem eingangs erwähnten Aufsatz untersucht. Da es scheint, daß sie nur für diese spezielle Relation gelten und sich nicht verallgemeinern lassen, seien sie hier übergangen. Scotus verlangt allgemein für jede Relation, die für einen Gottesbeweis in Frage kommt — er nennt sie eine essentielle Ordnung — folgende Eigenschaften[3]: 1) nulla omnino res essentialem ordinem habet ad se; die Relation ist also irreflexiv. Einen Beweis gibt Scotus nicht; er appelliert an die Intuition. 2) in quocumque ordine essentiali est circulus impossibilis. Er beweist diesen Satz mit Hilfe eines dritten: 3) quidquid est prius priore, est prius posteriore, d. h. die Relation ist transitiv: $xRy \,\&\, yRz \rightarrow xRz$. Durch 1) und 3) ist schon eine zyklische Ordnung ausgeschaltet. Mit 2) verlangt Scotus für die essentielle Ordnung die Asymmetrie. Das ergibt sich aus seinem Beweis für 2). Denn er behauptet, daß auf Grund von 3), also der Transitivität, aus der Verneinung von 2) das Gegenteil von 1) folge: sequitur oppositum primae ex secunda negata. Wir interpretieren 2) als Behauptung der Asymmetrie: $(x)\ (y)\ (xRy \rightarrow \sim yRx)$. Wir verneinen und erhalten: $(Ex)\ (Ey)\ (xRy \,\&\, yRx)$. Da R transitiv, ergibt sich: $(Ex)\ (xRx)$. Das ist das Gegenteil von 1) $= (x) \sim xRx$. Also ist $(Ex)\ (xRx)$ falsch, also auch $(Ex)\ (Ey)\ (xRy \,\&\, yRx)$. Also gilt die Asymmetrie. Auf die gleiche Weise beweist man auch heute noch, daß eine transitive und irreflexive Relation asymmetrisch ist.

---

[3] De primo principio c. 2.

Scotus erwähnt noch eine vierte Eigenschaft: quod non est posterius priore, nec posteriore. Da wir diese Eigenschaft nicht benötigen und auch der Beweis, den Scotus nur andeutet, nicht klar ist, übergehen wir sie.

Zu diesen Eigenschaften, die die zugrunde liegende Relation allgemein als eine Ordnungsrelation charakterisieren, treten jene Eigenschaften, die sie als eine essentielle (bzw. akzidentelle) Ordnung auszeichnen. In den von uns angezogenen Beweisen des hl. Thomas, Scotus, Ockham, Suarez handelt es sich um eine Ursacherelation. Eine *essentielle* Ursachenordnung liegt nach Scotus[4] dann vor, wenn folgende Bedingungen erfüllt sind: 1) causa secunda, in quantum causat, dependet a prima; 2) die Kausalität der einander zugeordneten Ursachen ist „alterius rationis et ordinis": 2) soll aus 1) folgen. 3) omnes causae . . . simul necessario requiruntur ad causandum. Für eine akzidentell geordnete Ursachenreihe wird die Erfüllung dieser drei Bedingungen nicht verlangt. Als ein Beispiel für eine akzidentelle Ordnung wird die Aufeinanderfolge der Generationen angeführt.

Aus den genannten Eigenschaften einer essentiellen Ordnung soll als wichtigste folgen: es gibt in ihr keinen regressus in infinitum. Ob ein solcher auch in einer akzidentellen Ordnung unmöglich ist, ist umstritten.

Wir möchten uns hier nicht weiter mit den Eigenschaften einer essentiellen Ordnung beschäftigen, auch der Frage aus dem Wege gehen, ob und wo eine essentielle Ordnung vorliegt. Wir nehmen den Begriff aus der Tradition als genügend klar an.

6) Die Unmöglichkeit eines regressus in infinitum

a) Grundsätzliche Bemerkungen

Als wichtigste Voraussetzung in den oben untersuchten Gottesbeweisen steht das Verbot eines regressus in infinitum. Bevor wir darangehen, einige traditionelle Beweise gegen die Möglichkeit eines regr. in inf. zu prüfen, seien einige grundsätzliche Bemerkungen gemacht.

Man unterscheidet einen regr. in inf. in der akzidentellen und in der essentiellen Ordnung. Wir haben es im Folgenden im wesentlichen nur mit der essentiellen Ordnung zu tun. Unter einem regr. in inf. in einer solchen Ordnung kann man Verschiedenes verstehen, und entsprechend sind die Widerlegungen verschieden.

1) Wir gehen von einer zu erklärenden Wirkung aus. Jede Wirkung verlangt eine hinreichend starke Ursache, eine causa sufficiens, die sie gesetzt hat. Wir nehmen an, daß sich über der Wirkung eine essentielle Ordnung aufbaut, d. h. eine Hierarchie von Ursachen, in der jede Ursache von der vorhergehenden in ihrer Ursächlichkeit abhängt. Wir stellen uns vor, daß es Leute gibt, die behaupten, daß es, um der Wirkung eine hinreichende Ursache zu geben, genüge,

[4] De primo principio c. 3.

in dieser Ordnung eine Ursache über die andere zu setzen und die Reihe ins Unendliche verlaufen zu lassen. Die Unendlichkeit, die durch einen solchen Regreß oder Progreß „entsteht“, ist offenbar eine potentielle: man geht über jede endliche Grenze hinaus, ohne ein festes, abgeschlossenes Unendliches anzunehmen.

Gegen ein solches Argument läßt sich einwenden, daß es das zu Erklärende nicht erklärt. Statt für die Wirkung eine feste, hinreichende Ursache anzugeben, weicht es ins potentiell Unendliche aus, indem es von einer Ursache zur anderen fortschreitet. Es ist möglich, daß Aristoteles (und vielleicht auch einige Neuscholastiker) diesem Ausweichen ins potentiell Unendliche haben entgegentreten wollen mit der festen Behauptung, daß es in einer (essentiellen) Ordnung ein Erstes geben muß. Da es sich um ein potentiell Unendliches handelt, daß nach einem Worte Cantors[5] nur „eine veränderliche endliche, über alle endlichen Grenzen hinaus wachsende Größe“ ist, so ist das Verbot eines Fortschreitens ins potentiell Unendliche gleichbedeutend mit der Behauptung, daß man, von einem festen Element ausgehend, nach endlich vielen Schritten haltmachen muß: das „ἀνάγκη στῆναι καὶ μὴ εἰς ἄπειρον ἰέναι“ des Aristoteles[6]. Die Reihe ist also endlich.

Im Folgenden soll der Ausdruck „regressus in infinitum“ immer so verstanden sein, daß damit ein Ausweichen ins potentiell Unendliche gemeint ist. In der Literatur aber wird der Ausdruck — oder äquivalente Ausdrücke — oft in einem allgemeineren und unbestimmten Sinn gebracht, so daß damit auch aktuell unendliche Mengen bezeichnet werden — von denen gleich die Rede sein soll.

2) Bevor wir auf die Gründe eingehen, die gegen eine anfanglose, essentiell geordnete Menge vorgebracht werden, sei kurz ein Argument besprochen, das uns eine eigentümliche Mischform zu sein scheint zwischen der Abweisung eines regr. in inf. und der Abwehr einer anfanglosen Ordnung. Der hl. Thomas dürfte sicher eine essentiell geordnete Menge, auch wenn sie unendlich sein sollte, als ein „totum simul“ angesehen haben. (Es gibt nach ihm, wie wir sehen werden, keine solche unendliche Menge, aber zunächst ist sie doch zur Konkurrenz zugelassen.) Schon Thomas operiert bei der Abwehr einer anfanglosen Ordnung nicht mit der Ordnung selbst als einem festen Ding (wie später Scotus), sondern auf eine andere Weise, die wir später besprechen werden. Auch die heutigen Thomisten dürften (oder müßten) eine essentiell geordnete Menge, auch wenn diese — per impossibile — unendlich sein sollte, als ein „totum simul“, als eine feste Gegebenheit ansehen. Auch sie, d. h. die Autoren, die wir nennen werden, operieren bei der Abwehr einer solchen anfanglosen Reihe nicht mit der Reihe selbst (als einer Gesamtheit), sondern auf eine Weise, die der Abwehr eines regr. in inf. sich nähert. Sertillanges[7] z. B. entfaltet das thomistische Argument für die Existenz eines ersten unbewegten Bewegers. Er zeigt, wie man von einem bewegten Beweger zu immer höheren bewegten Bewegern aufsteigen könne „et ainsi sans

[5] Gesammelte Abhandlungen, hsg. von E. Zermelo, 1932, S. 374.
[6] Phys. VIII, 5, 256 a.
[7] S. Thomas d'Aquin, Bd. 1, 3. Aufl., Paris 1922, S. 145.

terme. Or, le sans terme n'explique rien, parce que le sans terme n'est rien, étant un indéterminé, un inconstitué, et en tant que tel un néant". Dieses „sans terme", das als „un indéterminé, un inconstitué et en tant que tel un néant" charakterisiert wird, ist offenbar ein potentiell Unendliches[8]. In unmittelbarem Anschluß an die eben gebrachte Stelle zitiert Sertillanges den Beweis des hl. Thomas gegen einen processus in infinitum in der Ordnung der bewegenden und bewegten Dinge und weist noch auf eine Reihe anderer Stellen bei Thomas hin. Sertillanges setzt also voraus, daß Thomas an diesen Stellen ein potentiell Unendliches zugrunde legt und ein Ausweichen ins potentiell Unendliche bekämpft. Wir glauben nicht, daß Sertillanges hier Thomas richtig interpretiert.

Garrigou-Lagrange[9] und Descoqs[10] zitieren zustimmend den Satz von Sertillanges (aus: Les sources de la croyance en Dieu, p. 65): Multipliez les causes intermédiaires jusqu'a l'infini, vous compliquez l'instrument, vous ne fabriquez pas une cause; vous allongez le canal, vous ne faites pas une source". Auch hier scheint ein Ausweichen ins potentiell Unendliche bekämpft, also ein Unendliches dieser Art vorausgesetzt zu sein.

Garrigou-Lagrange (op. cit. p. 244) schreibt: Ce qui répugne, c'est qu'un mouvement existant en fait puisse avoir sa raison suffisante, sa raison d'être actualisatrice dans une série de moteurs qui ne compterait que des moteurs mus; si tous les moteurs reçoivent l'influx qu'ils transmettent, s'il n'y a pas un premier qui donne sans recevoir, le mouvement n'aura jamais lieu, car il n'aura jamais de cause." Dieses Argument dürfte nicht so zu interpretieren sein: weil jedes Glied der Reihe bewegt ist, ist die ganze Reihe bewegt und bedarf deshalb eines außerhalb der Reihe liegenden Bewegers, sondern so: weil jedes Glied der Reihe den „influx" von dem vorhergehenden empfängt, kann man nicht, aufsteigend in dieser Reihe, ins Unendliche, ins Grenzenlose gehen. Das kommt dem Argument gegen einen regr. in inf. nahe.

3) Eine essentiell geordnete Ursachenreihe hat die Eigenschaft, daß alle ihre Glieder gleichzeitig vorhanden sind und gleichzeitig zum Effekt mitwirken: et faciunt omnes (causae per se ordinatae) unam causam sufficientem, sagt Scotus[11]. Wenn wir nun voraussetzen, daß eine solche Reihe, deren letztes Glied die causa proxima ist, kein erstes Glied hat, also unendlich ist, so liegt eine aktuell unendliche essentiell geordnete Menge ohne erstes Element vor. Würde man nun behaupten, daß diese als Ganzes vorhandene und als Ganzes wirkende Menge die hinreichende Ursache einer zu erklärenden Wirkung sei, so läge hier kein Ausweichen

---

[8] Cantor drückt sich, wenn er von dem Uneigentlich-Unendlichen (= potentiell Unendlichen) spricht, ganz ähnlich aus wie Sertillanges. „Dem Unbestimmten, Veränderlichen, Uneigentlich-Unendlichen ... kann ich kein Sein zuschreiben" (op. cit. p. 205. Anm. 3).

[9] Dieu, son existence et sa nature. 4. Aufl. 1923, S. 244.

[10] Praelectiones Theologiae naturalis, Bd. 1, 1932, S. 232.

[11] Quaest. subtilissimae, l. II, q. 6, t. VII (der Pariser Ausgabe), p. 128.

ins potentiell Unendliche, also kein regr. in inf. vor. Es wird ein festes Ding als Ursache angegeben und nicht, wie bei einem regr. in inf.. der Angabe einer solchen festen Ursache ausgewichen. Also muß man sich nach anderen Gründen umsehen, die es gestatten, diese anfanglose Reihe abzulehnen.

Die einfachste Art, diese aktuell unendliche essentiell geordnete Menge ohne erstes Element loszuwerden, liegt darin, eine aktuell unendliche Menge für widerspruchsvoll zu erklären. Es scheint, daß Ockham so argumentiert hat: sed non est processus in infinitum in conservantibus, quia tunc aliqua infinita essent in actu, quod est impossibile[12]. Auch Thomas hat, allerdings mit großen Vorbehalten, eine aktuell unendliche Menge abgelehnt. Ebenso wird von nicht wenigen Neuscholastikern die Widersprüchlichkeit einer solchen Menge behauptet und damit das hier in Frage stehende Problem abgetan: es gibt nur endliche Mengen: jede geordnete endliche Menge aber besitzt ein erstes Element.

4) Läßt man grundsätzlich aktuell unendliche Mengen zu, so kann man immer noch die hier in Frage stehende anfanglose, unendliche Menge für unmöglich erklären, und das geschieht allgemein, aber mit verschiedenen Begründungen.

Bevor wir auf diese Begründungen eingehen, ist eine Klarstellung angebracht. Die scholastischen und neuscholastischen Autoren, die hier in Frage kommen, behaupten immer, daß sie die Unendlichkeit der zur Diskussion stehenden Menge widerlegen wollen. Wenn man aber auf das sieht, was sie beweisen wollen — die Existenz eines Ersten —, so bemerkt man, daß sie nicht eine unendliche, sondern eine *anfanglose* Reihe abweisen wollen. Unsere Autoren sind natürlich der Meinung, daß Unendlichkeit und Anfanglosigkeit einer Reihe. die ein Schlußglied hat, einander bedingen. Das aber ist nicht der Fall. Wenn eine Reihe kein Anfangsglied hat, so ist sie unendlich. Aber es gilt nicht die Umkehrung: wenn eine Reihe (mit einem Schlußglied) unendlich ist, so hat sie kein Anfangsglied. Beispiel: die der Größe nach geordnete Menge der reellen Zahlen zwischen 1 und 2, beide Grenzen eingeschlossen, ist unendlich und besitzt doch ein erstes (kleinstes) Element. Wenn also unsere Autoren zeigen, daß die vorliegende Reihe ein Anfangsglied haben muß, so ist damit noch nichts über Endlichkeit oder Unendlichkeit der Reihe ausgemacht. Das scheint, wie wir sehen werden, zum ersten Male Scotus erkannt zu haben. Suarez folgt ihm. Abgesehen von den Schülern des Scotus und des Suarez gilt heute wohl allgemein[13], daß die

[12] Böhner, op. cit. p. 58.

[13] Auch außerhalb der Scholastik; vgl. etwa Akos von Pauler, der den Satz von der Unmöglichkeit eines regr. in inf. (diesen Ausdruck hier ganz allgemein verstanden) so formuliert: „Die Anzahl der Bedingungen eines Gegenstandes ist notwendigerweise endlich" (Aristoteles, Paderborn 1933, S. 20); zitiert bei Borgmann, Die Unmöglichkeit eines Regressus in infinitum in jeder wesensnotwendigen Stufenordnung, in: Franziskanische Studien 25 (1938) 1.

Behauptung eines Ersten in der vorliegenden Reihe so verstanden wird, daß diese Reihe endlich ist.

Wir skizzieren nun, um sie später ausführlicher zu diskutieren, die wichtigsten Einwände, die gegen die Unendlichkeit (Anfanglosigkeit) der hier in Frage stehenden Reihe erhoben worden sind.

a) Wir nehmen an, daß die vorliegende Reihe essentiell geordnet ist. Dann kann man sagen, daß Anfanglosigkeit und essentielle Ordnung einer Reihe einander widersprechen. Also besitzt die Reihe einen Anfang. Das ist ein Argument des hl. Thomas, aber auch des Duns Scotus; „ex ordine . . . sequitur primitas“[14], sagt letzterer.

b) Ist die vorliegende Menge essentiell geordnet und ohne erstes Element, so ist sie aktuell unendlich. Es handelt sich um eine Menge von Ursachen, die alle zum Effekt mitwirken. Aber vielleicht wirken sie nicht gleichzeitig, sondern nacheinander! Jede Ursache gibt den kausalen Einfluß, den sie erhalten hat, an die ihr nachgeordnete Ursache weiter. Ein Weitergeben, ein Vermitteln aber ist ein Nacheinander. Da es sich um eine anfanglose Menge handelt, müßte der kausale Einfluß, bevor er die Wirkung oder eine beliebige Zwischenursache erreicht, eine unendliche Zahl von Elementen durchlaufen haben. Das aber ist unmöglich, denn nach einem Wort des Aristoteles „kann das Unendliche nicht durchschritten werden“. Dieser Gedankengang ist genau der des hl. Thomas. Das Argument versteht also unter einem processus in infinitum — das ist der Terminus des hl. Thomas — ein aktives Durchschreiten unendlich vieler Punkte in einer vorgegebenen festen Menge — und das sei unmöglich. Cajetan übernimmt das Argument. Sylvester Ferrariensis lehnt es ab. Suarez gestaltet es um. Heute scheint es nicht mehr verwendet zu werden.

c) Das Argument, das historisch bis heute am stärksten gewirkt hat, stammt von Duns Scotus. In einer essentiellen Ursachenordnung ohne erstes Glied sind alle Glieder dieser Ordnung verursacht, also — und das ist der entscheidende Schritt — ist die Ordnung selbst verursacht. Mithin gibt es über ihr eine Ursache, die, wie sich zeigen läßt, unverursacht ist. Wir werden den scotistischen Beweisgang in verschiedenen Variationen bei vielen Autoren wiederfinden. Schon bald nach Scotus ist er auf die akzidentelle Ordnung ausgedehnt und damit praktisch von jeder Ordnung gelöst worden. Der entscheidende Übergang ist immer der gleiche: weil alle Elemente einer Menge eine bestimmte Eigenschaft haben, hat die Menge selbst diese Eigenschaft, und das erlaubt, auf eine der Menge übergeordnete Ursache zu schließen. Wir werden sehen, daß die Rechtfertigung dieses Überganges recht schwierig ist.

Das Argument des Duns Scotus und die von ihm abhängigen Argumente wollen zeigen, daß es für eine Menge, deren Elemente in einer bestimmten Weise geordnet sind und eine bestimmte Eigenschaft besitzen, eine (absolut oder

---

[14] Quaest. subt. 1. II, qu. 6, t. VII, p. 127.

relativ) erste Ursache geben muß. Es steht nichts im Wege, diese Ursache in die Ordnung als ihr erstes Element hineinzunehmen, auch wenn wir sagen, daß sie „über" der Menge der von ihr abhängigen Dinge liegt. Solche Ausdrücke wie „erstes Element" und „über" darf man nicht zu räumlich und äußerlich verstehen. Eine durch die Relation R geordnete Menge hat dann ein erstes Element a, wenn für jedes von a verschiedene Element x gilt: a R x. (Unsere Ordnung ist entweder endlich oder vom Typus $1 + {}^*\omega$).

Die Unterscheidungen, die wir gemacht haben — Abwehr eines regr. in inf. (eines Ausweichens ins potentiell Unendliche), Ablehnung jeder aktuell unendlichen Menge, jeder aktuell unendlichen essentiell geordneten Menge, Aufweis eines Ersten selbst in einer unendlichen Menge — sind bei unseren Autoren noch nicht so deutlich. Auch heute noch bekämpft man einmal ein Ausweichen ins potentiell Unendliche (einen regr. in inf.) und bemüht sich zum anderen, mit Hilfe des scotistischen Argumentes eine aktuell unendliche essentiell geordnete Menge zu widerlegen — ohne, wie es scheint, den fundamentalen Unterschied zwischen den beiden Beweiszielen zu bemerken. Man muß wohl noch mehr sagen: wenn man schon eine essentielle Ordnung zugrunde legt, hat es keinen Sinn mehr, einen regr. in inf., also ein Ausweichen ins potentiell Unendliche zu bekämpfen, da ja die andere Seite ein aktuell Unendliches meint.

Wir können den genannten Unterschied noch anders fassen: in dem Bereich, von dem wir sprechen, gebe es nur individuelle Dinge (im üblichen Sinn, also keine Mengen). Diese Dinge seien essentiell geordnet. Die Reihe hat ein Endglied. Es läßt sich zeigen, daß man, von diesem Endglied ausgehend, nach endlich vielen Schritten zu einem Anfangsglied kommen muß. Das ist die Ablehnung eines regr. in inf. — Dinge, die essentiell geordnet sind, bilden ein ‚totum simul". Wir lassen dieses totum als ein neues Ding zu, und es gebe in ihm kein erstes Element. Dann könnte dieses totum das gesuchte Erste sein. Es muß gezeigt werden, daß das unmöglich ist.

Bevor wir darangehen, einige traditionelle Beweise für die Unmöglichkeit eines regr. in inf. bzw. einer anfanglosen essentiell geordneten Menge zu untersuchen, sei ein formaler Beweis gebracht, der allerdings, was seine Anwendbarkeit angeht, mit den Schwierigkeiten und Dunkelheiten einer essentiellen Ordnung belastet ist.

b) Ein formaler Beweis

Dem formalen Beweis liegen folgende intuitive Überlegungen zugrunde. Vorausgesetzt ist eine Menge M, die das Feld einer Relation R ist, wobei x R y besagen soll: x ist die Ursache von y, oder: y ist abhängig von x. Es ist nichts darüber ausgemacht, ob M endlich oder unendlich ist. Das erste Axiom charakterisiert R als eine Ordnungsrelation und garantiert, daß der vorausgesetzte Bereich nicht leer ist. Jede Wirkung verlangt eine hinreichend starke Ursache, die sie gesetzt hat: jede Abhängigkeit muß genügend fundiert sein. Das ist in Axiom 2) ausgesagt,

wobei $x S y$ zu interpretieren ist als: x ist die hinreichende Ursache von y. Wenn ein Glied der Reihe einen Vorgänger hat, also selbst verursacht oder abhängig ist, so soll es nicht hinreichende Ursache seines Nachfolgers sein. (Das charakterisiert die zugrunde liegende Ordnung als eine essentielle: eine causa media ist keine causa sufficiens.) Diese Eigenschaft ist in Axiom 3) ausgesagt. Die Behauptung lautet: es gibt in M ein x derart, daß für jedes von x verschiedene y gilt: $x R y$, d. h. es gibt in M eine causa prima.

Die Axiome:

1) R ist irreflexiv, asymmetrisch, transitiv, konnex (wie früher definiert) und nicht leer.

2) $(x, y)\ (x R y \rightarrow (E z)\ z S y)$

3) $(x, y, z)\ (y R x \rightarrow \sim x S z)$

Satz 1: $(E x\ (y)\ (x \neq y \rightarrow x R y)$

Beweis:

Aus Ax. 2)

a) $(E x)\ (E y)\ x R y \rightarrow (E y)\ (E z)\ z S y$

Da R nicht leer, so gilt

b) $(E x)\ (E y)\ x R y$

Aus a) und b)

c) $(E y)\ (E z)\ z S y$

Aus Ax. 3) durch Kontraposition

d) $(x, y, z)\ (x S z \rightarrow \sim y R x)$

Daraus auf Grund der Konnexität von R

e) $(x, y, z)\ (x S z \rightarrow x R y \vee x = y)$

Daraus

f) $(x, z)\ (x S z \rightarrow (y)\ (x R y \vee x = y))$

Daraus

g) $(E x)\ (E z)\ (x S z) \rightarrow (E x)\ (y)\ (x R y \vee x = y)$

Aus c) und g)

h) $(E x)\ (y)\ (x \neq y \rightarrow x R y)$, was zu beweisen war.

Wir bringen im Folgenden einige vielleicht nicht ganz triviale Sätze, die sich aus den Axiomen ableiten lassen. Wir geben sie ohne Beweise, einmal, um diesen Aufsatz nicht mit zu vielen formalen Ableitungen zu belasten, zum anderen, weil

hinsichtlich der Anwendungsmöglichkeit unseres Systems. also der Existenz und der Eigenschaften einer essentiellen Ordnung einige Unklarheiten bestehen.

Satz 2: $(Ex!!)\ (y)\ (x \neq y \rightarrow xRy)$

d. h. die Ordnung hat genau ein erstes Element. Der Satz war schon früher bewiesen worden.

Wir definieren:

$1 = (ix)\ (y)\ (x \neq y \rightarrow xRy)$

Satz 3: $(y)\ (1 \neq y \rightarrow 1Ry)$

Satz 4: $(x, y)\ (xSy \rightarrow x = 1)$

Satz 5: $(x, y)\ (x \neq y \rightarrow (xSy \rightarrow xRy))$

c) Die Beweise des hl. Thomas

Zunächst eine kurze Vorbemerkung. was die Terminologie angeht. Thomas sagt immer: non est procedere in infinitum. Es wird sich im Verlauf der Untersuchung herausstellen. was damit gemeint ist: wir haben es früher schon angedeutet. Um einen bequemen und neutralen Ausdruck zur Hand zu haben. werden wir von einem processus in infinitum sprechen.

Wir übergehen den Beweis gegen einen processus in infinitum. der in der prima ratio der S. c. G. I. 13 und in Phys. VII. 1. 2 gegeben wird. Wir übergehen ihn nicht deshalb, weil er uninteressant wäre — Salamucha (op. cit.) hat ihn formalisiert —, sondern weil er zu sehr an das physikalische Weltbild des Aristoteles gebunden und heute kaum noch beachtet zu werden scheint. Wir werden andere Beweise prüfen, die, wie sich zeigen wird. von fast gleicher Struktur sind. Thomas hat übrigens diesen anderen Beweisen den Vorzug vor dem oben genannten gegeben: Phys. VIII. 1. 9 spricht er von der „certior via“. auf der Aristoteles die Unmöglichkeit eines proc. in inf. bewiesen habe. und diese certior via sind jene Beweise. die hier zunächst untersucht werden sollen.

Thomas macht an den Stellen. wo er seine Gottesbeweise vorlegt. nicht die ihm sonst geläufige Unterscheidung zwischen einem ordo per se und einem ordo per accidens. Manche Autoren (Descoqs[15]. Maréchal[15]. Longpré[16]) schließen daraus

[15] Descoqs (op. cit. p. 226, Anm. 1) zitiert zustimmend den Satz von Maréchal: Les scolastiques distinguent communément des „causae per se subordinatae“ et des „causae per accidens subordinatae“: seuls les premiers de ces enchainements de causes permettent de conclure à la nécessité d'une cause première. Saint Thomas ne fait pas ici cette distinction, parce que, sur le plan métaphysique où il pose le problème, elle n'était pas indispensable . . .

[16] La Philosophie du B. Duns Scot, Paris 1924, p. 107. n. (4): Toujours . . . Duns Scot argumente *ex ordine essentiali*. J'insiste sur cette position nettement caractéristique, qui distingue parfaitement le système de Duns Scot de celui de S. Thomas d'Aquin et de Guillaume d'Ockham.

oder deuten an, daß diese Unterscheidung für die thomistischen Gottesbeweise (und damit für die Unmöglichkeit eines proc. in inf.) nicht unentbehrlich sei, also auch ein ordo per accidens zugrunde gelegt werden dürfe. Aber wahrscheinlicher ist, daß Thomas nur an einen ordo per se gedacht hat.

Wir prüfen zunächst den Beweis, daß es in der Ordnung der bewegenden und bewegten Dinge keinen proc. in inf. geben kann. Dieser Beweis liegt vor in der secunda ratio der S. c. G. I, 13, der prima via der S. th. und in Phys. VIII, 1. 9. Wir geben den Text aus der S. c. G.:

In moventibus et motis ordinatis, quorum scilicet unum per ordinem ab alio movetur, hoc necesse est inveniri, quod, remoto primo movente vel cessante a motione, nullum aliorum movebit neque movebitur: quia primum est causa movendi omnibus aliis. Sed si sint moventia et mota per ordinem in infinitum, non erit aliquod primum movens, sed omnia erunt quasi media moventia. Ergo nullum aliorum poterit moveri. Et sic nihil movebitur in mundo.

Wir gliedern den Beweis so auf:

1) primum est causa movendi omnibus aliis.
   Daraus folgt:
2) remoto primo movente vel cessante a motione nullum aliorum movebit neque movebitur.
3) si sint moventia et mota per ordinem in infinitum, non erit aliquod primum movens.
   Daraus auf Grund von 2)
4) ergo nullum aliorum poterit moveri. Et sic nihil movebitur in mundo.

Dieser Gedankengang des hl. Thomas enthält zwei Beweise. Wir betrachten zunächst: 1) primum est causa movendi omnibus aliis. Wie der Satz da steht, impliziert er die Existenz des „primum". Von einem Ding behaupten, daß es die Ursache einer konstatierbaren Wirkung (der Bewegung der Dinge) ist, heißt seine Existenz behaupten. Also sagt 1) aus, daß es ein Erstbewegendes gibt, welches die Ursache der Bewegung jedes anderen Dinges ist. Wir kombinieren diese Behauptung: es gibt ein Erstbewegendes (= 1') mit 3) und erhalten folgenden Schluß:

a) wenn es (in der zugrunde liegenden Ordnung der bewegenden und bewegten Dinge) einen processus in infinitum gibt, so gibt es kein Erstbewegendes (= 3));
b) nun gibt es aber ein Erstbewegendes (= 1'):
   Also (modus tollens): es gibt keinen proc. in inf.

Mit diesem Beweis, den wir gleich noch genauer untersuchen werden, verbindet sich ein zweiter, der so verläuft:

a') wenn es einen proc. in inf. gibt, so gibt es kein Erstbewegendes (= a) = 3));
b') wenn es kein Erstbewegendes gibt, so gibt es überhaupt keine Bewegung (= 2));

c) nun gibt es aber Bewegung. Dieser Satz ist im Sinne des hl. Thomas als selbstverständliche Voraussetzung hinzunehmen. Also durch zweimalige Anwendung von modus tollens: es gibt keinen proc. in inf.

Dieser zweite Beweisgang ist mit dem ersten dadurch verbunden, daß b') (=2)) aus 1) folgen soll: mit der Ursache ist die Wirkung aufgehoben. Aber beachten wir wohl, daß, wenn wir schon den ersten haben, der zweite Beweisgang überflüssig wird.

Diese beiden Beweisgänge, die nach ihrer Struktur äußerst einfach sind, seien nun auf die Begründung der zu beweisenden These hin geprüft. Die erste Prämisse ist in beiden die gleiche: wenn ein proc. in inf. vorliegt, so gibt es kein Erstbewegendes. Für Thomas gilt sicher auch die Umkehrung dieses Satzes: wenn es kein Erstbewegendes gibt, so liegt ein proc. in inf. vor. Die beiden Sätze sind also äquivalent. Die zweite Prämisse des ersten Beweises lautet: es gibt ein Erstbewegendes. Thomas beweist also die These: es gibt keinen proc. in inf. mit Hilfe des Satzes: es gibt ein Erstbewegendes, also den zu beweisenden Satz, mit Hilfe seines Äquivalentes. Bei einem solchen Beweis spricht man von der fallacia petitionis principii: „cum ad probandam rem ignotam alia res aeque ... ignota assumitur" (Pesch, Institutiones logicae et ontologicae, Pars I, 1914, p. 221). Daß man uns nicht mißversteht: aus dem Satz „es gibt ein Erstes" kann man natürlich logisch korrekt den äquivalenten Satz „es gibt keinen proc. in inf." *ableiten*. Wenn der erste wahr ist, ist der zweite wahr. Aber uns interessiert ja vor allem, ob der erste (und damit der zweite) wahr ist, und darüber wird nichts Begründendes gesagt. Es liegt nicht ein Fehler im Schließen vor, sondern ein Fehler im Beweisen (keine „fallacy of inference", sondern eine „fallacy of proof", vgl. J. N. Keynes, Studies and exercises in formal logic. 1928, p. 425). Wenn man es statt vom Beweis von der Widerlegung her betrachtet, ist es vielleicht noch klarer: jemanden, der behauptet, es liege ein proc. in inf. vor (und damit leugnet, daß es ein Erstes gibt), kann man nicht dadurch widerlegen, indem man behauptet: es gibt ein Erstes.

Die zweite Prämisse des zweiten Beweises lautet: wenn es kein Erstbewegendes gibt, so gibt es überhaupt keine Bewegung. Als dritte Prämisse ist, wie wir schon sagten, hinzuzunehmen: nun gibt es aber Bewegung. Also erhalten wir: es gibt ein Erstbewegendes, mithin liegt kein proc. in inf. vor. (Das ist genau der Beweisgang in der prima via der S. th.) Ob man das einen Beweis nennen kann? Ob direkt behauptet wird: es gibt ein Erstes (und damit keinen proc. in inf.) oder ob aus dem unbewiesenen und doch durchaus nicht plausiblen Satz: wenn es kein Erstes gibt, so gibt es überhaupt keine Bewegung, und dem Erfahrungssatz: es gibt Bewegung, die These abgeleitet wird: es gibt ein Erstes (und damit keinen proc. in inf.), macht für den Beweis und seine Überzeugungskraft wenig aus.

Es sei auch auf folgendes hingewiesen. Zu Beginn des cap. 13 der S. c. G., wo der zu führende Beweisgang skizziert wird, heißt es: Aut est ergo procedere in

infinitum aut est devenire ad aliquod movens immobile. Sed non est procedere in infinitum. Ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile. Es soll also bewiesen werden, daß es keinen proc. in inf. gibt, woraus sich dann als selbstverständliche Folgerung die Existenz eines Ersten ergibt. Aber nur in der prima ratio (die hier übergangen ist) wird zuerst und unabhängig von der Behauptung eines Ersten gezeigt, daß es keinen proc. in inf. geben kann und damit ein Erstes existieren muß. In der secunda (und ähnlich, wie wir noch sehen werden, in der tertia) ratio aber wird zuerst die Existenz eines Ersten behauptet und daraus die Unmöglichkeit eines proc. in inf. abgeleitet, also ein Satz auf Grund seines Äquivalentes bewiesen.

Wir übergehen zunächst die tertia ratio der S. c. G. und wenden uns kurz dem Beweis für die Unmöglichkeit eines proc. in inf. in der Ordnung der Wirkursachen zu, wie er in der secunda via der S. th., der alia via der S. c. G. I, 13 und in Met. II, 1. 3 vorliegt. Dieser Beweis ist nämlich dem der secunda ratio der S. c. G. völlig gleichgestaltet. Wir geben den Text der S. th.:

... Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum; remota autem causa removetur effectus; si ergo non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum. Ergo necesse est ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

Wir gliedern den Beweis so auf:

1) primum est causa medii et medium est causa ultimi. Daraus folgt:
2) si ergo non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium.
3) si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens. Daraus mit Hilfe von 2):
4) sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam.

Die gleichen Bemerkungen wie in der Analyse der secunda ratio ließen sich hier wiederholen. Das Argument, das sich als eines gibt, enthält tatsächlich zwei Beweise. 1) impliziert die Behauptung, daß ein primum existiert. Kombiniert mit 3) ergibt sich die zu beweisende These. 3) und 2) und die in 4) stehende Behauptung, daß es Mittleres und Letztes gibt, liefern wiederum die zu beweisende These. Auf die Begründung der These hin geprüft, zeigen beide Beweisgänge die für die secunda ratio festgestellten Fehler.

Es ist nicht zu verwundern, daß die etwas verwirrte Lage, die wir bei den bisher untersuchten thomistischen Beweisen für die Unmöglichkeit eines proc. in inf. fanden, sich bei den Kommentatoren des hl. Thomas wiederfindet. Als ein Beispiel — wir können mehrere bringen — wählen wir den Kommentar, der in

der lateinisch-deutschen Thomas-Ausgabe, Band 1, S. 454, zu der secunda via gegeben wird. Der Kommentator schreibt: „Zum besseren Verständnis des Textes fassen wir ihn (den zweiten Gottesbeweis) schematisch so zusammen:

Wir müssen notwendig eine erste Entstehungsursache annehmen.

Wir stellen nämlich fest, daß es in der Welt eine Über- und Unterordnung von Wirkursachen gibt. Diese Ordnung fordert aber eine erste Wirkursache, da in ihr jede entstehende Ursache von einer anderen verursacht wird. Nichts kann Ursache seiner selbst sein, da es sonst früher wäre, als es ist.“ Hiermit wäre also gezeigt, daß es eine erste Wirkursache gibt. Es könnte also weiter argumentiert werden: weil es eine erste Wirkursache gibt, kann es keinen proc. in inf. geben. Statt dessen fährt der Kommentator fort: „Es ist ebenso unmöglich, in der Ordnung der Wirkursachen ins Unendliche zu gehen.“ Man sollte erwarten, daß nun ein Beweis für die Unmöglichkeit eines proc. in inf. gegeben wird, der von der eben festgestellten Existenz einer ersten Wirkursache unabhängig ist. Aber der Kommentator gibt folgende Begründung: „Gäbe es nämlich kein Erstes in der Ordnung der Ursachen, so auch kein Letztes und kein Mittleres, da ja der Erste die Ursache des Mittleren und das Mittlere Ursache des Letzten ist. Mit der Ursache fällt aber auch die Wirkung.“ Hier wird also nur behauptet, daß es ein Erstes geben muß, weil es ein Mittleres und Letztes gibt, und daß mithin — diese Folgerung wird dem Leser überlassen — kein proc. in inf. vorliegt. Daß es aber ein Erstes in der Ordnung der Wirkursachen geben muß, war schon oben behauptet worden.

Die bisher untersuchten Beweise des hl. Thomas gehen zurück auf Aristoteles Met. II, 2, 994 a (und spezifiziert auf die Bewegung auf Phys. VIII, 5). In der alia via der S. c. G. I. 13 beruft Thomas sich ausdrücklich auf die angegebene Stelle der Metaphysik. Sie lautet in der Übersetzung von Gohlke (Paderborn 1951, S. 76): „Es ist aber auch klar, daß es einen Anfang gibt und die Ursachen der Dinge nicht ins Unendliche gehen . . . Bei allen Mittelgliedern nämlich, zu denen es ein früheres und ein letztes gibt, muß das frühere Glied Ursache der nachgeordneten sein. Denn wenn wir sagen sollen, welches von den dreien die Ursache bedeute, dann werden wir das erste Glied bezeichnen. Das letzte können wir ja nicht nehmen, weil auf das Ende nichts mehr folgt und das mittlere auch nicht, weil nur eines von ihm abhängt. Es macht in diesem Falle nichts aus, ob dieser Vorgang einmal oder öfter, unendlich oder endlich mal sich wiederholt. Denn beim Unendlichen sind alle Glieder Mittelglieder, fortlaufend bis zum jetzt erreichten. Wenn daher keines das erste wäre, dann gibt es überhaupt keine Ursache.“ Clemens Baeumker hat dieses Argument des Aristoteles, wie uns scheint mit Recht, so interpretiert: „Bei einer Kausalreihe von drei Gliedern wird das erste Ursache des zweiten und dritten sein. Lassen wir nun das zweite Glied sich numerisch vervielfältigen, so bleiben die einzelnen Nummern sich doch untereinander hinsichtlich des Kausalverhältnisses gleichartig. Das würde selbst dann der Fall sein, wenn diese Nummern bis ins Unendliche wüchsen: sie wären alle in gleicher Weise ein Mittleres. Wenn

also vor ihnen kein Erstes wäre (so daß wir die begrenzte Reihe: Erstes, Mittleres, Letztes hätten), so würde überhaupt keine Ursache (auch keine Mittelursache) da sein." Baeumker gibt dann folgendes Urteil über das Argument ab: „Es läßt sich nicht leugnen, daß bei dieser Deduktion eine gewisse petitio principii zugrunde liegt. Dadurch, daß sie von einer ersten Ursache ausgeht, kommt sie natürlich wieder zu einer solchen zurück"[17]. Auch eine „gewisse" petitio principii scheint eine petitio principii zu bleiben.

In der Waddingschen Ausgabe der Werke des Duns Scotus findet sich auch ein Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles (Expositio in XII Libros Metaphysicorum Aristotelis). Das Werk ist nicht authentisch: man spricht es Antonius Andreas, einem unmittelbaren Schüler des Duns Scotus zu[18]. Wer auch immer der Verfasser sein mag, er hat — zu Recht oder Unrecht — den Aristotelischen Beweis

[17] Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. 3, H. 2, Münster 1908, S. 324 f.)

Wir bringen im Folgenden den Kommentar des hl. Thomas zu dem aristotelischen Argument, ein Kommentar, der in mehr als einer Hinsicht interessant ist und die von Baeumker gerügte petitio principii vielleicht noch deutlicher sehen läßt: Primo proponit (Aristoteles) quandam propositionem, scilicet quod in omnibus his, quae sunt media inter duo extrema, quorum unum est ultimum et aliud primum, necesse est quod illud quod est primum, sit causa posteriorum, scilicet medii et ultimi. Et hanc propositionem manifestat per divisionem: quia, si oportet nos dicere quid sit causa inter aliqua tria, quae sunt primum, medium et ultimum, ex necessitate dicemus causam esse id quod est primum. Non enim possumus dicere id quod est ultimum esse causam omnium, quia nullius est causa: alioquin non est ultimum, cum effectus sit posterior causa. Sed nec possumus dicere quod medium sit causa omnium, quia nec est causa nisi unius tantum, scilicet ultimi. Et ne aliquis intelligat, quod medium nunquam habeat post se nisi unum, quod est ultimum, quod tunc solum contingit, quando inter duo extrema est unum medium tantum, ideo ad hoc excludendum concludit quod nihil ad propositum differt, utrum sit unum tantum medium vel plura, quia omnes plura media accipiunt loco unius, inquantum conveniunt in ratione medii. Et similiter non differt, utrum sint media finita vel infinita, quia dummodo habeant rationem medii, non possunt esse prima causa movens. Et quia ante omnem secundam causam moventem requiritur prima causa movens, requiritur, quod ante omnem causam mediam sit causa prima, quae nullo modo sit media, quasi habens aliam causam ante se. Sed si praedicto modo ponantur causae moventes procedere in infinitum, sequitur quod omnes causae sunt mediae. Et sic universaliter oportet dicere, quod cuiuslibet infiniti, sive in ordine causae sive in ordine magnitudinis, omnes partes sint mediae; si enim esset aliqua pars quae non est media, oporteret, quod vel esset prima vel ultima, et utrumque repugnat rationi infiniti, quod excludit omnem terminum et principium et finem. Est autem et ad aliud attendendum: quod, si alicuius finiti sint plures partes mediae, non omnes partes simili ratione sunt mediae. Nam quaedam magis appropinquant primo, quaedam magis appropinquant ultimo. Sed in infinito, quod non habet primum et ultimum, nulla pars potest magis appropinquare vel minus principio aut ultimo. Et ideo usque ad quamcumque partem, quam modo signaveris, omnes partes similiter sunt mediae. Sic igitur, si causae moventes procedant in infinitum, nulla erit causa prima; sed causa prima erat causa omnium, ergo sequeretur, quod totaliter omnes causae tollerentur: sublata enim causa tolluntur ea quorum est causa. (Met. II, 1. 3.)

[18] Vgl. Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Scotus, Leipzig 1900, S. 60 f.

auf eine Formel gebracht, die einen geradezu klassischen Fehlschluß darstellt: ... si causae sint infinitae; ergo nulla erit prima. et si non est prima. nec aliqua sequens; ergo nulla[19]. Das Letzte ist sicher falsch, also ist die Ursachenreihe nicht unendlich. „Wenn es keine erste Ursache gibt, so gibt es keine Ursache, die darauf folgt.“ Natürlich! Auf etwas, das gar nicht vorhanden ist, kann auch nichts folgen. „Also gibt es überhaupt keine Ursache.“ Übertragen wir diesen Schluß auf einen anderen Bereich. In der Reihe der ganzen Zahlen gibt es keine erste (kleinste) Zahl: also auch keine Zahl, die darauf folgt, also überhaupt keine ganze Zahl! Eine Ordnung ohne erstes Element war den Alten offenbar nicht vorstellbar.

Natürlich hat man schon lange bemerkt, daß der Beweis des Aristoteles Met. II, 2 ungenügend oder fehlerhaft ist. Scotus erhebt den Einwand: probat quod ratio petit, quia assumit ... omnes causas esse medias; ergo supponit primum et ultimum, alioquin ponit medium sine extremis[20]. Er sucht den Einwand abzuwehren, indem er so argumentiert: ... ut brevius dicatur, minus curando de littera Aristotelis, tota vis eius est in ista propositione „Omnium causarum causatarum est aliquod unum primum“, quae negaretur ponendo infinitatem; semper enim cuiuslibet esset causa aliqua, sed non omnium causatarum[21]. Das ist genau der scotistische Beweis gegen eine anfanglose Ursachenreihe, wie wir noch sehen werden, und es ist sehr zweifelhaft, ob er dem Buchstaben und dem Sinn des aristotelischen Argumentes entspricht. Auch Suarez deutet auf eine petitio principii hin: ... qui posuerit hanc infinitam causarum subordinationem, negabit omnes pendere ab aliqua prima. unde Aristoteles, dum contrarium supponit, videtur petere principium[22]. Sylvester Ferrariensis kennt diesen Einwurf: circa secundam rationem ad idem (kein proc. in inf.) dubitatur. Quia ponentes esse processum in infinitum in moventibus et motis negarent illud assumptum, scilicet quod, remoto primo movente vel cessante a motione, nullum aliorum moveretur. Ubi enim non est primum, causa posterior non dependet a prima in causando ...[23]. Sylvester begegnet dem Einwand, indem er einen ganz neuen Beweis für die Unmöglichkeit eines proc. in inf. beibringt. Wir werden zeigen, daß dieser Beweis dem des Duns Scotus ähnelt.

Das mag für die ersten Beweise des hl. Thomas genügen. Wir gehen über zu der tertia probatio der S. c. G. I, 13. Der Text lautet:

Tertia probatio in idem redit (wie die secunda ratio), nisi quod est ordine transmutato, incipiendo scilicet a superiore. Et est talis. Id quod movet instrumentaliter, non potest movere nisi sit aliquid quod principaliter moveat. Sed si in infinitum procedatur in

[19] Lib. 2, cap. 2. In der Pariser Ausgabe tom. V, p. 564 s.

[20] Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis, lib. 2, qu. 6. In der Pariser Ausgabe tom. VII, p. 125. Der Text ist schlecht. In unserem Falle haben wir geändert „probatio quod“ in „probat quod“.

[21] Op. cit. p. 128. Der Text ist wiederum verderbt. In der Ausgabe heißt es: Omnium causarum causatarum, cum est aliquod primum. Wir haben das „cum“ gestrichen.

[22] Disputationes Metaphysicae, disp. 29, sect. 1, 25.

[23] Kommentar zur S. c. G. I, 13 (n. X).

moventibus et motis, omnia erunt quasi instrumentaliter moventia, quia ponentur sicut moventia mota, nihil auten erit sicut principaliter movens. Ergo nihil movebitur.

Dieser Text könnte noch Anlaß zu Diskussionen geben, die wir uns ersparen, wenn wir hinzunehmen, was das „Compendium Theologiae" cap. 3 zum gleichen Thema sagt: Videmus enim omnia, quae moventur, ab aliis moveri . . . Hoc autem in infinitum procedere impossibile est. Cum enim omne, quod movetur ab aliquo, sit quasi instrumentum quoddam primi moventis, si primum movens non sit, quaecumque movent, instrumenta erunt. Hier wird also klar gesagt, daß jedes bewegte Ding ein Instrument in der Hand eines Erstbewegenden ist. Dann ist es natürlich, wie Thomas sagt, „ridiculum", Bewegungen anzuerkennen und den Erstbewegenden zu leugnen. Aber die Frage ist eben, ob jedes bewegte Ding ein Instrument in der Hand eines Erstbewegenden ist. Ein Beweis dafür wird nicht gegeben und der gleiche Einwurf wie früher ließe sich erheben.

Thomas hat diesem Beweis aus den „instrumentaliter moventia" eine besondere Einsichtigkeit zugesprochen. Phys. VIII,, 1. 9 heißt es: Et hoc magis manifestum est in instrumentis quam in mobilibus ordinatis, licet habeat eandem veritatem, quia non quilibet consideraret secundum movens esse instrumentum primi.

So evident dem hl. Thomas (und uns selbst) der Satz sein mag, daß es in einem ordo per se keinen processus in infinitum geben kann, die oben analysierten Beweise wird man kaum als befriedigend empfinden. Aber Thomas hat noch andere Argumente vorgebracht, allerdings nicht an den Stellen, an denen er seine Gottesbeweise darlegt. Diese Argumente sollen uns jetzt beschäftigen.

Ein proc. in inf. in einem ordo per se führt zu einer aktuell unendlichen essentiell geordneten Menge. Thomas erhebt sowohl Einwände gegen eine aktuell unendliche Menge wie er auch besonders und viel entschiedener eine aktuell unendliche essentiell geordnete Menge ablehnt — er nennt die letztere ein infinitum per se.

In der S. th. I, 7, 4 diskutiert Thomas die Möglichkeit einer aktuell unendlichen Menge und lehnt sie aus folgenden Gründen ab:

1) Jeder Menge kommt eine Kardinalzahl zu. Also einer unendlichen Menge eine unendliche Kardinalzahl. Jede Zahl aber ist endlich. Also gibt es keine unendliche Menge.

2) Jede aktuell existierende Menge ist geschaffen. Gott aber schafft nach festen Gedanken, Ideen, also auch nach festen Zahlen. Jede Zahl aber ist endlich. Also gibt es keine unendliche Menge.

Beide Argumente stützen sich auf den Gedanken: jede Zahl ist endlich; jeder Menge kommt eine Zahl zu; also gibt es nur endliche Mengen. Heute würden Vertreter der Mengenlehre darauf antworten, daß nicht jede Zahl endlich ist und für unendliche Mengen unendlich große Zahlen zur Verfügung stehen. Thomas hat diesen Einwand zwar nicht gesehen, aber gegen das Argument, das von der Endlichkeit jeder Zahl auf die Endlichkeit jeder Menge schließt, ist er selbst mißtrauisch und spricht ihm nur Wahrscheinlichkeit zu: istae rationes sunt pro-

babiles et procedentes ex iis quae communiter dicuntur (Phys. III, 1.8). Der Grund, der ihn zu dieser vorsichtigen Haltung veranlaßt, ist folgender: die in dem Argument vorausgesetzte enge Verbindung oder gar Identität von Menge und Zahl scheint ihm nicht notwendig. Denn die Zahl füge zur Menge etwas hinzu, nämlich die „ratio mensurationis“. Eine Zahl ist eine „multitudo mensurata per unum“. Jede endliche Menge kann (grundsätzlich) gezählt werden und darum kommt ihr eine endliche Zahl zu, und es gibt nur endliche Zahlen. Aber eine unendliche Menge kann nicht mehr durchgezählt werden; also kommt ihr auch keine Zahl zu. Das heißt aber nicht, daß damit auch die unendliche Menge selbst widerlegt wäre: . . . qui diceret aliquam multitudinem esse infinitam, non diceret esse numerum vel numerum habere (ibd.). Es ist also begreiflich, daß Thomas in den Gottesbeweisen nicht argumentiert hat: ein proc. in inf. in einem ordo per se führt zu einer aktuell unendlichen Menge; einer solchen Menge käme eine unendliche Zahl zu; die aber gibt es nicht, also auch keinen proc. in inf. (Ockham scheint so argumentiert zu haben).

Cantor (op. cit. p. 404) sagt von den beiden angeführten Argumenten des hl. Thomas gegen eine aktuell unendliche Menge: „Das sind die beiden gewichtigsten Gründe, die im Laufe der Zeiten gegen das Transfinitum vorgeführt worden sind“ — Gründe übrigens, die Cantor durch seine Mengenlehre aus dem Wege geräumt sieht, da diese positiv die Existenz transfiniter Zahlen aufzeige. Es ist immerhin beachtenswert, daß Thomas selbst diesen „beiden gewichtigsten Gründen“ nicht sehr getraut hat.

Wenn Thomas mithin eine etwas vorsichtige und unentschiedene Haltung einnimmt, was die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer aktuell unendlichen Menge angeht, so ist dagegen seine Ablehnung einer „multitudo infinita per se“ und d. i. einer aktuell unendlichen essentiell geordneten Menge völlig eindeutig. Eine multitudo infinita per se liegt dann vor, wenn zur Erklärung einer bestimmten Wirkung eine unendliche Menge von Ursachen verlangt wird, die zudem so geordnet ist, daß eine Reihe vorliegt, in der jedes spätere Glied dem früheren streng untergeordnet ist oder von ihm abhängt. Eine unendliche Reihe dieser Art lehnt Thomas ab, da sie eben das nicht erklärt, zu dessen Erklärung sie aufgestellt wurde: die bestimmte Wirkung. Denn um diese Wirkung zu erzielen, müßte der kausale Einfluß eine unendliche Reihe durchlaufen haben; das aber ist unmöglich, „cum non sit infinita pertransire“ (S. th. I, 7, 4)[24]. „Das Unendliche kann nicht durchschritten werden“ — das ist für Thomas das entscheidende Argument gegen die Möglichkeit einer unendlichen essentiell geordneten Menge. So sicher Thomas eine multitudo actu infinita als ein „totum simul“ angesehen hat, so hat er doch eine unendliche Menge von essentiell geordneten Ursachen nicht als etwas betrachtet, das als Ganzes wirkt, sondern als etwas, das zu durchlaufen ist, um die bestimmte Wirkung zu erreichen. Ein solches Durchschreiten (transitus, transitio)

---

[24] Vgl. Aristoteles: διελθεῖν δὲ τὴν ἄπειρον (φορὰν) ἀδύνατον. Phys. VIII, 9, p. 265 b.

versteht Thomas immer „a termino in terminum" (S. th. I, 46, 2, ad 6), d. h. in einer aktuell unendlichen Menge läßt sich ein Element angeben, das von einem gegebenen Element unendlich weit entfernt ist, und diese Unendlichkeit kann nicht durchschritten werden: „transitio importat quandam successionem in partibus. Et inde est quod infinitum transiri non potest" (I, 14, 12, ad 2)[25]. Wenn man einen proc. in inf. in einem ordo per se zuläßt, erhält man ein infinitum per se. Ein infinitum per se kann es nicht geben, weil das Unendliche nicht durchschritten werden kann. Also gibt es in einem ordo per se keinen proc. in inf. Das ist — ob richtig oder unrichtig — eine wesentlich deutlichere Argumentation als in den Gottesbeweisen vorgelegt wird (abgesehen von der prima ratio der S. c. G.).

Cajetan (in seinem Kommentar zur S. th. I, 2, 3) sieht in dem Satz, daß das Unendliche nicht durchschritten werden kann, den entscheidenden Grund gegen einen proc. in inf. und für die Existenz eines Ersten. „Si tolleretur prima causa, ... nunquam perficeretur causalitas istarum causarum essentialiter dependentium: ergo complementum causarum mediarum dependet a prima. Conditionalis est clara: quia infinitas descensus vel ascensus repugnat complemento". Bei Sylvester Ferrariensis (in seinem Kommentar zur S. c. G. I, 13, n. X.) sehen wir ebenfalls, daß dieses Argument zur Stützung des thomistischen Gottesbeweises angeführt zu werden pflegt. Er lehnt es übrigens ab und bringt einen anderen Beweis, den wir später noch kennenlernen werden. Es klingt wie eine Antwort auf Cajetan, wenn er schreibt: „Licet enim ascensus infinitus et descensus cum temporis successione in infinitum repugnat complemento, ascensus tamen et descensus causalitatis infinitus non repugnat complemento. Talis autem est infinitas moventium et mobilium infinitorum, quia supponitur omnia simul movere et moveri."

Auch Suarez verwendet das Argument, aber in veränderter Form. Das Unendliche kann nach ihm nicht durchschritten werden, weil gewissermaßen der Ansatzpunkt dazu fehlt. Denn das Unendliche hat nach Voraussetzung kein Erstes; jede „actio" aber „primario et principaliter inchoari debet a causa superiori ... si autem quaelibet causa habet superiorem et nunquam pervenitur ad supremam, nulla est, a qua primo et per se inchoetur actio; erit ergo impossibile omnis effectio" (loc. cit. 29).

Garrigou-Lagrange (op. cit. p. 243 f.) behauptet: „La ... proposition *On ne peut remonter a l'infini dans la série des moteurs actuellement et essentiellement subordonnés* repose sur la notion même de causalité ..." und (p. 79), „Le motif pour lequel on ne peut ne remonter à l'infini est qu'il faut une raison suffisante, une cause". Alles läßt vermuten, daß der Autor seine Behauptung als Lehre des hl. Thomas ansieht; eine Belegstelle gibt er nicht. Nun sagt uns Gredt[26]: „Veteres (und damit ist sicher auch Thomas gemeint) principium causalitatis enuntiaverunt trita illa formula: Quidquid movetur (i. e. fit), ab alio movetur."

[25] S. th. I, 46, 2, ad 6 deutet Thomas an, warum dieses Argument nicht gegen eine ewige Weltschöpfung verwandt werden kann.

[26] Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. Freiburg 1937, Vol. 2, p. 153.

Hätte also Garrigou-Lagrange mit seiner Behauptung recht, so müßte sich der Satz „non est procedendum in infinitum“ ableiten lassen aus dem Satz „quidquid movetur, ab alio movetur“. Nichts deutet bei Thomas darauf hin, daß er so etwas versucht hat.

Descoqs (op. cit. p. 230) stellt die gleiche Behauptung auf wie Garrigou-Lagrange und bezieht sich dabei ausdrücklich auf Thomas: „Repugnat hic processus in infinitum per se, quatenus tunc causae non habent rationem sufficientem neque sui esse neque suae activitatis, juxta haec S. Thomae: ‚non est possibile quod aliquid essentialiter pendeat ab infinitis; sic enim eius esse nunquam compleretur‘ (de Ver. 2, 10.)“. Aber aus S. th. I, 7, 4 geht deutlich hervor, warum ein Ding nicht von unendlich vielen essentiell geordneten Ursachen abhängen kann. Die Stelle lautet: et hoc (sc. ut sit multitudo infinita per se) est impossibile esse; quia sic oporteret quod aliquid dependeret ex infinitis. Unde eius generatio numquam compleretur, cum non sit infinita pertransire. Also wird nicht der Kausalsatz angezogen, sondern das Argument, daß das Unendliche nicht durchschritten werden kann. Dieses Argument aber wird von keinem der beiden genannten Autoren benutzt, wie es meines Wissens in der heutigen natürlichen Theologie überhaupt nicht mehr verwendet wird — es sei denn in der Form, die ihm Suarez gegeben hat.

Gilson (Le Thomisme, 4. Aufl. 1942, S. 94, Anm. 2) weist hin auf „la remarque profonde de saint Thomas, qui livre la source logique de la doctrine, S. th. I/II, 1, 4, ad 2“, wobei mit der Doktrin die Unmöglichkeit eines proc. in inf. in causis ordinatis gemeint ist. Die angezogene Stelle lautet: Ad secundum dicendum, quod in his quae sunt per se, ratio incipit a principiis naturaliter notis et ad aliquem terminum progreditur. Unde Philosophus probat, quod „in demonstrationibus non est processus in infinitum“, quia in demonstrationibus attenditur ordo aliquorum per se ad invicem connexorum ... Wie in einer Ursachenreihe, so liegt auch in einer Beweiskette ein „ordo aliquorum per se ad invicem connexorum“ vor. Beide Reihen sind *Beispiele* einer Ordnung, in der man nach Thomas nicht ins Unendliche gehen darf, aber das eine Beispiel beweist nicht das andere.

Neben dem Satz, daß das Unendliche nicht durchschritten werden kann, dürfte bei der thomistischen Ablehnung eines proc. in inf. oder eines infinitum per se dem Begriff des „ordo“ eine zentrale Stellung zukommen. „... ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium“ (I, 42, 3, c). Ein ordo per se ist eine hierarchische Ordnung, in der jede höhere Stufe der untergeordneten spezifisch (oder essentiell oder seinsmäßig) überlegen ist. Die Behauptung, daß es in (oder wegen) einer solchen Stufenordnung der Ursachen (oder Bewegungen) eine höchste Stufe geben muß, scheint der Behauptung sehr nahe zu kommen, daß es unter (oder wegen) den Seinsgraden einen höchsten Grad geben muß. Gilson schreibt (op. cit. p. 111): „Si l'on excepte ... la preuve par la finalité, toutes les preuves (die Gottesbeweise des hl. Thomas) supposent que les effets sur lesquels on

argumente soient disposés en une série de causes de plus en plus parfaites. Très apparent dans la quatrième voie, cet aspect de la pensée thomiste n'en reste pas moins perceptible jusque dans la première: c'est cette subordination hiérarchique d'effets et de causes essentiellement ordonnés qui rend impossible une régression à l'infini dans la série des causes et permet à la raison d'affirmer l'existence de Dieu." Das aber rückt die Begründung der Ablehnung eines proc. in inf. aus dem Gedanken der Ordnung in die Nähe des vierten Gottesbeweises — eine etwas gefährliche Nähe. denn keiner der Gottesbeweise des hl. Thomas ist so umstritten wie der vierte.

d) Der erste Beweis des Duns Scotus und seine geschichtlichen Nachwirkungen

1) Duns Scotus

Abgesehen von der prima ratio der S. c. G. sind die Argumente des hl. Thomas in seinen Gottesbeweisen gegen die Möglichkeit eines processus in infinitum von der gleichen Form: wo eine Ordnung (per se) vorliegt. muß es ein Erstes geben. Dieses Argument kehrt bei Scotus in seinem dritten Beweis wieder: prius est principio propinquius . . .; ergo ubi nullum principium. nihil essentialiter prius[27]. Auch sein zweiter Beweis erinnert an schon bekannte Gedankengänge: alle Elemente einer essentiellen Ordnung sind gleichzeitig: besitzt sie kein erstes Element. so liegt eine aktuell unendliche essentiell geordnete Menge vor. Und dagegen wendet Scotus ein. daß kein Philosoph so etwas behauptet hat: nullus philosophus ponit[28]. Das ist — wahrscheinlich auch im Sinne des Duns Scotus — kein sehr starkes Argument. Daher ist auch sein Hauptargument ein anderes. Es lautet: . . . essentialiter ordinatorum infinitas est impossibilis. Probatio, . . . quia universitas causatorum essentialiter ordinatorum est ab aliqua causa quae non est aliquid universitatis, quia tunc esset causa sui. Tota enim universitas dependentium dependet, et a nullo illius universitatis[29].

---

[27] Ordinatio (Vatikanische Ausgabe) I. dist. 2. pars 1. qu. 1—2. 53. Vgl. De primo principio, cap. 3.

[28] Ibd.; ebenso De primo principio loc. cit.

[29] Ibd.: vgl. den fast wörtlich übereinstimmenden Text von De primo principio loc. cit. Dazu der sehr klare Text aus Quodlib. qu. 7. tom. 25 (der Pariser Ausgabe). p. 306: necesse est statum esse in causis efficientibus, et hoc probatur secundo Metaphysicae; et probatio Aristotelis, breviter nunc tangendo, stat in hoc: Tota universitas causatorum causam habet. non autem quae sit aliquid istius universitatis. quia tunc idem esset causa sui; ergo aliquid extra totam universitatem illam. Si ergo in causis ascendatur in infinitum, non solum quaelibet est causata, sed tota multitudo erit causata, et per consequens ab aliquo extra totam illam multitudinem; ergo in illo erit status tanquam in simpliciter primo causante. — Die Überlieferung des Textes ist nicht gut. In der von uns zitierten Ausgabe heißt es: „Si ergo in causis non ascendatur in infinitum . . .": wir haben das „non" gestrichen.

Wir analysieren diesen Beweis. Nach Scotus wirken alle Glieder einer essentiell geordneten Ursachenreihe gleichzeitig zum Effekt mit. Wir müssen also diese Ursachenreihe als ein Ganzes fassen. Wir nehmen an, daß es am Anfang oder über dieser Reihe keine erste Ursache gibt. Also besteht diese anfanglose Reihe nur aus verursachten Ursachen — das ist die „infinitas essentialiter ordinatorum" und die „universitas causatorum essentialiter ordinatorum", von der Scotus im Text oben spricht. Da diese Menge nur Elemente enthält, die verursacht sind, ist die Menge selbst aus eben diesem Grunde, so behauptet Scotus, verursacht. Diese Ursache kann nicht ein Element der Menge selbst sein, denn dann hätte diese Ursache, deren Wirkung die ganze Menge ist, von der sie (die Ursache) ein Teil ist, sich selbst verursacht. Nichts aber ist Ursache seiner selbst. Also liegt diese Ursache außerhalb der Menge. Selbst wenn wir also annehmen, daß eine essentiell geordnete Ursachenreihe anfanglos und damit unendlich ist, führt diese Annahme zu einer ersten Ursache. Wenn die Reihe anfanglos ist, hat sie einen Anfang: also hat sie einen Anfang[30] — was zu beweisen war.

„Was zu beweisen war" — das ist nicht ganz richtig. Scotus wollte zeigen, „quod infinitas essentialiter ordinatorum sit impossibilis". Und „Unendlichkeit" ist ihm hier offenbar gleichbedeutend mit „Anfanglosigkeit". Aber wie wir schon früher gesehen haben, sind die beiden Termini nicht gleichbedeutend. Wenn eine Reihe anfanglos ist, ist sie unendlich, aber es gilt nicht die Umkehrung. Scotus hat gezeigt, daß eine essentiell geordnete Reihe ein Anfangsglied haben muß, aber damit ist nicht gegeben, daß sie nicht trotzdem unendlich sein kann. Er hat nicht die Unendlichkeit, sondern die Anfanglosigkeit einer essentiellen Reihe widerlegt. Das hat er offenbar später selbst gesehen. Die oben zitierte Stelle lautet mit dem textus interpolatus, der nach Angabe der Vatikanischen Ausgabe übereinstimmt mit Rep. IA d. 2 n. 21, folgendermaßen: Probatio. . . . quia in causis essentialiter ordinatis, ubi ponit adversarius infinitatem, secunda in quantum causat dependet a prima[31] . . . Si igitur essent causae infinitae ita quod non solum quaelibet posterior sed quaelibet alia[32] dependet a sua causa proxima priori, ergo universitas causatorum essentialiter ordinatorum est ab aliqua causa quae non est aliquid universitatis, quia tunc esset causa sui. Tota enim universitas depen-

[30] Wenn aus nicht-p p folgt, so gilt p.

[31] „Causa prima" und „causa secunda" dürften hier relativ zu verstehen sein in dem Sinne, daß jede frühere Ursache causa prima ist hinsichtlich der ihr folgenden Ursache, der causa secunda.

[32] Wir gestehen, daß wir nicht wissen, was dieses „quaelibet alia" bedeuten soll. Denn in einer anfanglosen und damit unendlichen Ursachenreihe ist jede Ursache eine „posterior". Wäre mit „quaelibet alia" etwa auch die ganze Reihe gemeint, so wäre der folgende Schluß trivial. Wäre damit die „causa prima" (im absoluten Sinne) gemeint, so kann man nicht ohne Widerspruch von einer „causa proxima prior" sprechen. Vielleicht handelt es sich nur um eine ungenaue Ausdrucksweise. Er ist auch möglich, daß der Text der Ordinatio und der textus interpolatus nicht zusammenpassen.

dentium dependet, et a nullo illius universitatis, et hoc voco primum efficiens. Si igitur sunt infinitae, adhuc dependent ab aliqua quae non est illius universitatis. Also: auch wenn die Reihe unendlich ist, hängt sie von einer ersten Ursache ab. Es steht nichts im Wege, diese erste Ursache das Anfangsglied der Reihe zu nennen.

Der Schluß, auf den bei Scotus alles ankommt, lautet so: wenn alle Elemente einer essentiell geordneten Menge verursacht sind, so ist die Menge selbst verursacht. Scotus macht dagegen selbst folgenden Einwand: der Schluß „assumit, quod omnes causae mediae haberent causam aliam. Dico quod non, sed quaelibet est causata ab alia. Sed non valet: quaelibet est causata ab alia, ergo omnes sunt causatae ab alia, sed est figura dictionis, commutatur enim singulare in plurale[33]. Das soll offenbar heißen, daß es nicht erlaubt sei, wie man es in der scholastischen Logik nennt, von der suppositio distributiva zur suppositio collectiva überzugehen: es handele sich bei jenem vermeintlichen Schluß nur um eine „figura dictionis", eine façon de parler; statt von „jeder Ursache" spricht man von „allen Ursachen". Scotus sucht diesen Einwand auf folgende Weise abzuwehren: „. . . forma arguendi non valet: universitas non est causata, ergo aliqua non est causata, sed tenet gratia materiae, quia, si totalitas non sit ab una causa prima, non esset aliqua una prima omnium, nec esset inter illas aliqua prior essentialiter alia, et sic nulla esset causa alterius" (ibd. p. 126). Dazu dürfte vielleicht ein kleiner Kommentar willkommen sein. Im Einwand war behauptet worden, daß folgender Schluß nicht gilt: quaelibet est causata ab alia, ergo omnes sunt causatae ab alia, wobei „omnes" nicht distributiv, sondern kollektiv zu verstehen ist. In seiner Antwort auf den Einwand gibt Scotus zu, daß folgender Schluß nicht gilt: universitas non est causata, ergo aliqua non est causata. Das ist die Kontraposition des Satzes aus dem Einwand. Kontrapositionen sind logisch äquivalent; gilt der Ausgangssatz nicht, gilt auch die Kontraposition nicht, und umgekehrt. Aber warum hat Scotus den kontraponierten Satz gewählt? Wahrscheinlich, weil ihm bei der Kontraposition der Fehler noch deutlicher zu werden schien als bei dem Ausgangssatz. Denn wenn auch ein Ganzes als solches keine Ursache hat, so schließt das nicht aus, daß die Elemente oder Teile innerhalb des Ganzen nicht voneinander abhängig sind. Also wird der Schluß von der distributiven auf die kollektive Supposition (und umgekehrt) als ein rein logischer Schluß (gratia formae) abgelehnt. Aber im vorliegenden Falle soll er gelten „gratia materiae". Und warum? Die Antwort ist merkwürdig und enttäuschend: wenn der Schluß in diesem Falle nicht gilt, dann gibt es keine erste Ursache. Die aber muß es in einer essentiellen Ordnung geben! Es ist mir nicht bekannt, ob Scotus an einer anderen Stelle und auf eine andere Weise jenen Schluß zu rechtfertigen versucht hat. Wir werden in der Folge darauf achten, wie seine Schüler und Nachfolger sich diesem Schlusse gegenüber verhalten.

---

[33] Quaest. subtilissimae, 1. 2, qu. 6, t. VII, p. 125.

2) Ockham

Von Ockham sind uns zu wenig Texte erreichbar, als daß wir unserer Frage bei ihm ausführlicher nachgehen könnten. Wir beziehen uns im Folgenden auf eine Quaestio der Quaestiones super libros Physicorum, die von Böhner herausgegeben worden ist (op. cit. p. 58 s.). Ockham gibt den Beweisgang des Duns Scotus genau wieder: ... tota multitudo causatorum essentialiter est causata, et non ab aliquo illius multitudinis, quia tunc idem causaret se, igitur causatur ab aliquo non causato quod est extra multitudinem causatorum. Ockham kennt bereits — und das scheint uns sehr wichtig — die Ausdehnung dieses Argumentes auf eine akzidentell geordnete Menge. Es ist unwahrscheinlich, daß Ockham selbst diese Verallgemeinerung (als einen möglichen Einwand) erfunden hat, sondern es ist anzunehmen, daß er sie in der Literatur bereits vorfand. Die mittelalterlichen Autoren nennen selten die Namen der Leute, deren Ansichten sie bekämpfen, und so erfahren wir auch aus dem Text Ockhams nicht, wer zuerst das scotistische Argument auf die akzidentelle Ordnung ausgedehnt hat. Sicher ist, daß er sehr bald nach Scotus geschrieben haben muß, und wahrscheinlich ist, daß er aus der scotistischen Schule stammt. Ockham gibt das Argument so wieder:

In accidentaliter ordinatis patet quod tota multitudo causatorum actualiter est causata, et non ab aliquo illius multitudinis, quia sic causaret seipsam causando totam multitudinem: igitur causatur ab aliquo extra illam multitudinem; et tunc aut est idem non causatum, et sic habetur propositum, aut causatur a causis essentialiter ordinatis . . .

Ockham lehnt das Argument sowohl für die essentielle als auch für die akzidentelle Ordnung rundweg ab:

. . . dico, quod tota multitudo tam essentialiter ordinata quam accidentaliter est causata, sed non ab aliquo uno quod est pars illius multitudinis, vel quod est extra illam multitudinem, sed una causatur ab uno quod est pars multitudinis et aliud ab alio et sic in infinitum; nec per primam productionem potest sufficienter oppositum probari; et tunc nec sequitur, quod idem causat totam multitudinem nec quod idem causat se, quia nihil unum est causa omnium.

Wir glauben, diesen Passus so verstehen zu müssen: die Behauptung „eine Menge — gleich, ob essentiell oder akzidentell geordnet — ist verursacht“ ist für Ockham äquivalent mit der Behauptung „jedes Element dieser Menge ist verursacht und zwar verursacht von einem anderen Element der Menge“. Er lehnt es also ab, die Menge selbst als verursacht anzusehen, weil ihre Elemente verursacht sind. Es ist nach ihm nicht sicher bewiesen, daß die Reihe dieser Verursachungen bei den causae efficientes (prima productio) nicht ins potentiell Unendliche gehen kann. Dagegen würde ein processus in infinitum bei den „causae conservantes“ zu einer aktuell unendlichen Menge führen: die aber ist unmöglich: Sed non est processus in infinitum in conservantibus, quia tunc aliqua infinita essent actu, quod est impossibile (loc. cit.). Die Ablehnung einer anfanglosen Reihe von causae conservantes und damit die Behauptung eines Ersten in dieser Reihe stützt sich auf den Satz, daß es eine aktuell unendliche Menge nicht geben

kann, und in gar keiner Weise auf das scotistische Argument. Dieses wird vielmehr für jede Menge, für die eine Ursachenrelation erklärt ist — und auch das „Bewahren" ist ein „Verursachen" — verworfen.

3) Lychetus (gest. 1520)

Der berühmte Scotist Lychetus gibt in seinem Kommentar zu Ordinatio d. 2, q. 2 — er ist der Waddingschen Ausgabe beigedruckt — folgenden Beweis für die Behauptung, „quod erit status in essentialiter ordinatis". Voraussetzung ist, daß nichts Ursache seiner selbst sein kann. Über einem beliebigen Glied einer essentiell geordneten Reihe baut sich die Menge seiner höheren Ursachen auf. Nun gilt folgende Alternative: aut illae causae superiores sunt causatae aut aliqua illarum non est causata. Damit diese Alternative stimmt, muß der Ausdruck „illae causae superiores" — wir könnten ohne Veränderung des Sinnes „omnes" hinzufügen — distributiv verstanden werden: jede höhere Ursache ist verursacht oder es gibt unter ihnen eine Ursache, die nicht verursacht ist. Lychetus fährt fort: si secundo, habetur intentum; denn dann haben wir die gesuchte unverursachte Ursache gefunden. „Si primo, ergo omnes causatae ab aliquo illius universitatis, et sic idem erit causa sui ipsius"[34]. Hier muß offenbar „omnes" kollektiv verstanden werden: die Gesamtmenge der höheren Ursachen ist verursacht. Also liegt ein Übergang von der distributiven zur kollektiven Supposition vor. Lychetus argumentiert weiter, daß die Menge der höheren Ursachen von einem Element dieser Menge verursacht sein muß. Der Grund ist dieser: Die Ursachebeziehung in einer essentiellen Ordnung ist transitiv, denn es gilt „causa causae est causa causati". Was also Ursache der Menge der höheren Ursachen ist, gehört selbst dieser Menge an. Nun ist aber laut Voraussetzung jedes Element dieser Menge verursacht. Also ist die Ursache dieser Menge, da sie zugleich Element der Menge ist, Ursache ihrer selbst. Das aber ist gegen unsere Voraussetzung, daß nichts Ursache seiner selbst sein kann. Also führt die Annahme, daß es nur verursachte Ursachen gäbe, zu einem Widerspruch gegen den als evident wahr angenommenen Satz: nichts ist Ursache seiner selbst. Also gibt es wenigstens eine unverursachte Ursache. — Diesen Beweisgang werden wir bei Suarez wiederfinden.

Lychetus argumentiert etwas anders als Scotus. Dieser war ausgegangen von der „universitas causatorum", die selbst verursacht sein muß. Da nichts Ursache seiner selbst sein kann, muß die Ursache der „universitas causatorum" außerhalb dieser Menge liegen. Also gibt es (wenigstens) eine unverursachte Ursache. Lychetus geht aus von der Menge der höheren Ursachen. Da diese Ursachen zugleich verursacht sind, gibt es eine Ursache der Menge dieser Ursachen. Da für die Ursachebeziehung (in einer essentiellen Ordnung) die Transitivität gilt, muß die

[34] Der Text ist wiederum verderbt. In der Pariser Ausgabe tom. VIII, p. 427 heißt es: Si prima, ergo erunt omnes causatae ab aliquo illius et universitatis. Wir haben das „et" gestrichen!

Ursache der Menge in der Menge selbst liegen. Das aber führt zu einem Widerspruch gegen die Voraussetzung, daß nichts Ursache seiner selbst ist. — Wenn man sich in Vermutungen ergehen darf, so möchte man annehmen, daß Scotus diesen Gedankengang gebilligt haben würde. — Übrigens gibt Lychetus in dem weiteren Verlauf seiner recht interessanten Darlegungen für den Fall, daß man den Satz „causa causae est causa causati" ablehnen sollte, genau den Beweis des Duns Scotus wieder.

Der Grundgedanke beider Beweise ist derselbe: universitas causatorum est causata. Lychetus scheint nicht zu empfinden, daß der darin liegende Übergang problematisch sein könne und vielleicht einer Rechtfertigung bedürfe. Bevor wir auf diesen Übergang etwas näher eingehen, sei noch ein Text von Sylvester Ferrariensis gebracht.

4) Sylvester Ferrariensis (gest. 1528)

Den Grundgedanken des Duns Scotus, mit der Gesamtmenge der verursachten Dinge zu operieren, finden wir auch — mutatis mutandis — bei Sylvester Ferrariensis in seinem Kommentar zur Summa contra Gentiles I, 13 (gedr. 1524). Es genügt, den Text zu lesen, um die Ähnlichkeit zu sehen:

> . . . si sint plura moventia et mota in quibus non sit primum aliquod non motum, tota multitudo moventium se habebit ut unum movens motum. Hoc autem est impossibile: quia tunc aliquid esset motum et a nullo moveretur. Non enim illa multitudo a seipsa primo mota: cum nihil seipsum primo moveat. Nec quia una pars non mota alias partes moveret: cum non ponatur ibi aliquod movens non motum. Nec quia una pars aliam moveat: cum aggregatum ex illis habeat rationem moti, et sic aliquo alio indigeat a quo moveatur.

Der Beweisgang ist klar: wenn es kein erstes bewegendes Unbewegtes gibt, so gibt es nur bewegte Dinge. Weil jedes Ding bewegt ist, ist die Menge dieser Dinge bewegt. Also muß es etwas geben, das diese Menge bewegt. Dieses etwas aber ist nicht aufzufinden, denn 1) die Menge kann sich nicht selbst bewegen; 2) die Bewegungsursache kann nicht in der Menge liegen, denn diese enthält nach Voraussetzung nur bewegte Dinge; 3) es genügt nicht zu sagen, daß ein Ding das andere bewegt, so daß jedes Ding zugleich bewegend und bewegt sei. Denn, wie schon oben erwähnt, weil jedes Ding bewegt ist, muß die Menge der Dinge selbst bewegt sein, bedarf also einer Bewegungsursache, die nach 1) und 2) außerhalb der Menge liegen muß. Diese Möglichkeit aber ist durch die Annahme ausgeschaltet, daß es nur bewegte Dinge gibt. Also ist diese Annahme falsch, also gibt es ein unbewegtes Bewegendes.

Wir könnten uns nur *eine* Rechtfertigung des Schlusses denken, der die Eigenschaft, die allen Elementen einer Menge gemeinsam ist, der Menge selbst zuzusprechen erlaubt. Unsere Autoren — Scotus, Lychetus, Sylvester — legen eine

essentiell geordnete Reihe zugrunde. Wir möchten vermuten, daß ihnen nur bei einer Reihe dieser Art der Schluß von dem Verursachtsein eines jeden Gliedes auf das Verursachtsein der Reihe selbst gerechtfertigt erscheinen dürfte, daß sie also die Berechtigung des gleichen Schlusses in einer akzidentell geordneten Reihe bestreiten würden. Sie dürften die Reihen, die sie zugrunde legen, weniger als geordnete Mengen (wie man diesen Ausdruck heute versteht) angesehen haben, sondern als Ganzheiten, und das Verhältnis der Glieder zu der Reihe wäre ihnen nicht so sehr das der Elemente zu der Menge, der sie angehören, sondern mehr das der Teile zu dem Ganzen, das aus ihnen zusammengesetzt ist. Und der Schluß, daß das Ganze in bestimmten Fällen die Eigenschaft haben muß, die alle seine Teile besitzen, klingt plausibler. — Daß unsere Autoren so gedacht haben, ist möglich und wahrscheinlich. Aber eine klare Unterscheidung zwischen Menge und Ganzem besaßen sie gewiß nicht — man besitzt sie meines Wissens heute noch nicht. Sie bezeichnen die Gesamtheit, um die es sich bei ihnen handelt, mal als „totum“, mal als „universitas“, „multitudo“, „aggregatum“. Ferner: in welchen Fällen ist jener Übergang von den Teilen zu dem Ganzen, das aus ihnen zusammengesetzt ist, erlaubt? Ist der Schluß von dem Verursachtsein aller Teile auf das Verursachtsein des Ganzen wirklich unmittelbar einsichtig? Schließlich: schon bald nach Scotus ist jener Übergang auch auf die akzidentelle Ordnung ausgedehnt worden, und diese wird man kaum noch als ein Ganzes bezeichnen können. Man scheint aber nicht der Meinung gewesen zu sein, daß diese Verallgemeinerung etwas grundsätzlich Neues bringe — siehe die Darstellung und die Widerlegung jenes Überganges in beiden Ordnungen durch Ockham. Auch Suarez erlaubt den Übergang für eine akzidentelle Ordnung. Er kannte seine Vorgänger gut; er beruft sich ausdrücklich für jenen Schluß (im allgemeinen) auf Scotus. Er scheint sich nicht bewußt gewesen zu sein, daß er mit der Ausdehnung des Schlusses auf eine akzidentelle Ordnung wesentlich über Scotus hinausgegangen wäre.

5) Suarez (1548—1617)

Es soll bewiesen werden, daß es ein völlig unabhängiges Sein gibt. Der Beweis verläuft indirekt. Wir nehmen an, daß es nur in ihrem Sein abhängige Dinge gibt. Wir bilden die Menge dieser abhängigen Dinge. Da jedes Element dieser Menge abhängig ist, ist die Menge selbst in ihrem Sein abhängig. Also muß es etwas geben, von dem die Menge abhängig ist. Dieses etwas kann nicht die Menge selbst sein, denn was abhängig ist, ist von einem anderen abhängig. Dieses etwas kann auch nicht in der Menge selbst liegen, denn dann wäre ein Ding von sich selbst abhängig, was unmöglich ist. Es kann aber auch nicht außerhalb der Menge liegen, denn außerhalb der Menge aller Dinge gibt es nichts. Also führt die Annahme, daß es nur abhängiges Sein gibt, zu dem Widerspruch, daß es einmal etwas geben muß, von dem die Menge des Seins abhängt, es zum anderen dieses etwas aber nicht geben kann. Also ist die Annahme falsch, also gibt es ein un-

abhängiges Sein. Auf die gleiche Weise läßt sich zeigen, daß es in einer essentiellen Ursachenreihe eine erste unabhängige Ursache geben muß[35].

Der von uns herausgehobene, in dem Text des Suarez aber vorausgesetzte Übergang von der Abhängigkeit jedes Elementes der Menge auf die Abhängigkeit der Menge selbst wird von Suarez so verstanden: ... si omne ens, divise seu distributive sumptum, esset dependens et factum, etiam collectio omnium entium esset dependens et facta, non quidem una singulari dependentia aut actione, sed collectione omnium dependentiarum aut actionum, quibus omnia entia dependent aut fiunt; non enim alia ratione potest esse dependens aliqua collectio entium, nisi quia in ea nullum est ens, quod non dependeat (loc. cit. 28)[36]. Das ist ein sehr interssanter Text: er zeigt, daß Suarez jenen Übergang von den Elementen der Menge zu der Menge selbst nicht angesehen haben möchte als einen Übergang von der distributiven zur kollektiven Supposition, sondern nur als eine andere, äquivalente Ausdrucksweise. Die „collectio omnium entium" sei zwar abhängig, aber nicht „una singulari dependentia ..., sed collectione omnium dependentiarum ..., quibus omnia entia dependent". Das verstehen wir so, daß der Satz „die Menge aller Dinge ist abhängig" äquivalent sein soll mit dem Satz „jedes Ding ist abhängig", welchen Satz wir auch so formulieren können: „jedes Element der Menge — der Allmenge — ist abhängig". Ausgehend von der Menge aller abhängigen Dinge hatte Suarez einen Widerspruch dahin konstruiert, daß einmal diese Menge von etwas abhängig sein muß, es zum anderen dieses etwas nicht geben kann. Nun dürfen Äquivalente durcheinander ersetzt werden. Wir ersetzen also „die Menge aller Dinge ist von etwas abhängig" durch „jedes Element der Allmenge ist von etwas abhängig". Dieses etwas aber, von dem jedes Element abhängt, liegt nach der Auffassung, die es hier zu widerlegen gilt, innerhalb der Menge — sei dieses etwas nun ein anderes Element oder — bei einer essentiell geordneten Menge — eine unendliche Teilmenge. Es liegt also keine Nötigung vor, über die Menge hinauszugehen. Dann aber läßt sich der Widerspruch nicht bilden. Um diesen zu bekommen, muß man in einem nichtäquivalenten Sinn von der Abhängigkeit der Elemente zu der Abhängigkeit der Menge selbst übergehen dürfen, und das bedeutet den Übergang von der distribu-

[35] ... impossibile est totam collectionem entium vel causarum efficientium esse dependentem in suo esse et operari; ergo necesse est esse in illis aliquid independens; ergo non potest in illo progressu in infinitum procedi, sed sistendum est in ente improducto, quod etiam in causando sit independens. Primum antecedens est evidens ex dicto principio: omne quod producitur, ab alio producitur; nam perinde est dicere: omne quod dependet, ab alio dependet; si ergo tota rerum collectio esset dependens, deberet necessario pendere ab alio; id autem est impossibile, quia extra collectionem non est aliud; quod si tota collectio penderet ab aliquo ente intra ipsam comprehenso, etiam illud penderet a seipso, quod est impossibile; sic ergo impossibile est, totam collectionem entium esse factam aut totam collectionem causarum esse dependentem in agendo propria dependentia, qua posterior causa pendet a priori. Disputationes Metaphysicae, disp. 29, sect. 1, 26.

[36] Vgl. d. 28, 6: si omnia individua alicuius speciei sunt ab alio, necesse est etiam totam speciem ab alio esse.

tiven zur kollektiven Supposition. Suarez beruft sich für seine Behauptung: „aeque repugnat omnes distributive esse dependentes ac totam collectionem esse dependentem“ auf Scotus: „ut recte Scotus ibi notavit“. Leider habe ich mit den Verweisen (in der Pariser Ausgabe von 1891) auf Scotus 1, d. 2, q. 9 und l. 8 Met. q. 6 nichts anfangen können.

Suarez gibt, wie schon Scotus, zu verstehen, daß durch seinen Beweis für die Existenz einer Erstursache nichts über die Endlichkeit oder Unendlichkeit der Zwischenursachen ausgemacht ist. Er lehnt den Satz „non esse impossibilem processum in infinitum in causis per se subordinatis sub una prima“ nicht grundsätzlich ab. Er hält eine „infinita multitudo contenta inter . . . duo extrema“ für möglich und fügt die interessante Bemerkung hinzu: „contenta (inquam) non numero, sed perfectione“ (loc. cit. p. 30). Das soll offenbar heißen, daß diese unendliche Menge, die zwischen den beiden „extrema“ (dem ersten und letzten Element) liegt, nicht zahlenmäßig zu erfassen ist, denn es gibt für Suarez keine unendlich große Zahl. Das eine „extremum“ wäre nicht unendlich größer als das andere der Zahl nach, sondern unendlich größer an Vollkommenheit!

Wie oben bereits erwähnt, ist schon bald nach Scotus das scotistische Argument auf die akzidentelle Ordnung ausgedehnt worden. Suarez übernimmt diese Verallgemeinerung. Nehmen wir an, es gäbe aufsteigend in der Generationsfolge einen processus in infinitum; dann gilt: „si nullus est homo, qui non pendeat et factus sit, ergo tota collectio hominum seu tota species humana pendet et facta est“ (loc. cit. p. 32). Also hängt die Menschheit als Ganzes von einer höheren Ursache ab!

Man kann sich leicht überzeugen, daß der in jenem Übergang von der distributiven zur kollektiven Supposition liegende Schluß nichts verliert (aber natürlich auch nichts gewinnt), wenn man ihn von der akzidentellen Ordnung, also der Ordnung überhaupt, löst. Es genügt, ein Prädikat zu finden, das allen Elementen einer Menge zukommt und geignet ist, jenen Übergang zu gestatten. Wir werden, was den Gottesbeweis angeht, mehrere solcher Prädikate kennenlernen, die allerdings inhaltlich wohl stets dasselbe meinen. Wenn dabei immer noch von einer Reihe gesprochen wird und daß es in ihr keinen processus in infinitum geben dürfe, so geschieht das wohl mehr aus Gewohnheit und weil man sich eine Menge nicht anders als irgendwie geordnet (möglichst linear geordnet) vorstellt. Aber es handelt sich für jene, die den genannten Übergang verwenden, nur darum, eine solche Eigenschaft zu finden, die es erlaubt, der Menge der Dinge, die diese Eigenschaft besitzen, eine Ursache zuzusprechen, die man mit Gott identifizieren kann.

6) Frassen (Scotus Academicus 1672/73)

Frassen will zeigen, daß man sowohl von einer essentiellen wie akzidentellen Ordnung aus die Existenz Gottes beweisen kann. Höchst merkwürdig dabei ist, daß dieser Scotist den Beweis in der essentiellen Ordnung führt mit einem Ar-

gument, das dem des Aristoteles und Thomas, daß nämlich das Unendliche nicht durchschritten werden kann, ähnlich ist — ein Argument, das Scotus nicht gebraucht hatte und schon von Sylvester Ferrariensis abgelehnt worden war. Frassen schreibt:

Si daretur processus in infinitum in causis essentialiter subordinatis, sequeretur nullam causam posse agere, quin infinitae numero causae a quibus subordinatae dependent, simul coagerent . . ., sique requireretur tempus infinitum ad hoc, ut fieret etiam modica quaelibet actio: siquidem priusquam fieret talis actio, causa subordinata deberet determinare primam subordinantem, et haec secundam, et secunda tertiam et sic in infinitum . . . ergo ad minimam etiam actionem eliciendam opus esset infinito tempore, quo certe nihil absurdius excogitari potest (Scotus Academicus, Tom. 1, Rom 1900, p. 120).

Für die akzidentelle Ordnung argumentiert Frassen wie folgt: wir bilden die Allmenge, die Menge aller Dinge. Diese Menge soll akzidentell geordnet sein; genau besehen, wird überhaupt keine Ordnung verlangt. Auf Grund des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten gilt die Alternative: entweder ist jedes Element dieser Menge gemacht (factum, productum) oder es gibt ein Element, das nicht gemacht ist. Nun impliziert das erste Glied der Alternative einen Widerspruch; also gibt es ein Element, das nicht gemacht ist. Daß das erste Alternativglied zu einem Widerspruch führt, zeigt Frassen mit Hilfe des Überganges von den Elementen der Menge zu der Menge selbst. Er argumentiert genau wie Lychetus und Suarez; wir können nichts Besseres tun als seine recht klaren Ausführungen wiedergeben:

Si quidquid est, esset productum ab alio, sequeretur totam collectionem entium esse pariter ab alio productam: talis enim collectio, qualia sunt ea ex quibus coalescit; sed falsum est totam collectionem entium posse dici productam ab alio; tota enim illa collectio produceretur vel ab aliquo intra vel extra collectionem. Non ab aliquo intra collectionem, quia quod est causa collectionis, est etiam causa omnium quae in collectione continentur: ergo si esset causa collectionis, esset etiam causa sui ipsius, quippe cum in collectione involvatur; sed implicat (= **ist in sich falsch, widerspruchsvoll**) aliquid esse causam sui ipsius, ergo pariter implicat totam collectionem entium produci ab aliquo contento intra seipsam, ergo vel tota collectio entium non est producta, et sic datur aliquod ens improductum, vel debet produci ab aliquo quod sit extra collectionem, quod implicat in terminis: qui enim dicit „totam collectionem entium", nullum aliud ens supponit, quod intra ipsam collectionem non involvatur, alias non esset omnium entium collectio. Ergo necesse est ut admittatur aliquod ens improductum et quod caetera producat, hoc autem est Deus (op. cit. p. 122).

Den Übergang, durch den das Prädikat, das allen Elementen der Menge zukommt, der Menge selbst zugesprochen wird, glaubt Frassen so rechtfertigen zu können: die „illatio a distributivo ad collectivum" gilt nicht „quotiescumque praedicatum est quantitas continua vel discreta seu quando collectio fit ex rebus ratione quantitatis". So sei es nicht erlaubt zu schließen: „singuli homines seorsim sunt unum individuum, ergo omnes homines collective sumpti sunt unum individuum". Wohl aber dürfe man schließen: „singuli homines sunt rationales et albi, ergo tota hominum collectio est rationalis et alba". Das oben verwandte

Prädikat „factum" oder „productum", das eine „impotentia essendi a se" aussagt, habe nichts mit Quantität zu tun, sondern sei ein „praedicatum essentiale" und daher: „optima est illatio, quod si quodlibet ens exigat esse ab alio, etiam et tota entium collectio ab alio debeat esse" (ibd. p. 122 s.). „Praedicatum essentiale": damit ist ein Stichwort gefallen, das von anderen aufgenommen werden wird.

Schon bald nach Scotus war dessen erstes Argument gegen eine anfanglose essentiell geordnete Reihe auf die akzidentelle Ordnung ausgedehnt worden. Es ließ sich also mit Hilfe dieses Argumentes zeigen, daß es auch in oder über einer akzidentellen Ordnung ein Erstes geben muß. Das hieß aber noch nicht, daß man, von einer akzidentellen Ordnung ausgehend, unmittelbar die Existenz Gottes beweisen zu können glaubte. Selbst bei Suarez war es wahrscheinlich noch nicht so. Denn seine „tota collectio entium" war wohl als essentiell geordnet gedacht, da er den Beweis aus dieser Menge und den Beweis aus einer per se geordneten Ursachenreihe auf die gleiche Stufe stellt und miteinander verbindet. Er zeigt zwar, daß es auch in oder über einer akzidentellen Ursachenreihe ein Erstes geben muß, aber dieses Erste ist seinerseits Stufe in einer essentiellen Ordnung, die zu einem absolut Ersten führt. Frassen aber — und vielleicht schon andere vor ihm — hatte die „tota collectio entium" als eine akzidentell geordnete Menge aufgefaßt. Genauer gesagt: ob und wie die Menge geordnet ist, spielt für seinen Beweis keine Rolle mehr. Man kann also beim Gottesbeweis auf die Unterscheidung zwischen einer essentiell und akzidentell geordneten Menge verzichten. Das geschieht tatsächlich bei einigen der jetzt zu nennenden Autoren; andere führen den Beweis aus beiden Ordnungen. Auch wenn noch eine Reihe (series) zugrunde gelegt wird, ist die Ordnung für die Beweise, die wir im Folgenden darlegen, ohne Bedeutung.

7) Einige neuscholastische Philosophen

a) Tongiorgi (Institutiones Philosophicae, 1863)

Die Atheisten, so lehrt Tongiorgi, glauben ein „ens improductum et necessarium" ablehnen und sich mit einer „series infinita contingentium" begnügen zu dürfen. Es läßt sich aber leicht zeigen, daß auch diese unendliche Reihe der kontingenten Dinge einer übergeordneten, also ungeschaffenen und notwendigen Ursache bedarf. Denn „ut quodlibet contingens est per se insufficiens ad existendum, ita et quaevis contingentium collectio ... Igitur sicut quodlibet contingens, quia per se insufficiens ad existendum, eget ad existendum aliqua causa a se distincta, ita et quaevis contingentium collectio, etiamsi ponatur infinita" (op. cit. vol. 3, p. 326). Beachten wir, daß von einer Ordnung keine Rede ist und der Ausdruck „collectio" den anfänglichen Ausdruck „series" ersetzt hat. Den Übergang von jener Insuffizienz der Elemente zu der Insuffizienz der Menge glaubt Tongiorgi mit folgendem Satz rechtfertigen zu können: „Contingentia enim (aus der die Insuffizienz hervorgeht) ad essentiam pertinet et per collectionem non

tollitur (loc. cit., die Sperrung von mir). Er verweist auf seine Logik, die mir leider nicht zur Verfügung stand. Wir werden aber den gleichen Beweisgang bei Descoqs wiederfinden, der sich ausdrücklich auf die Logik Tongiorgis beruft.

b) Hontheim (Institutiones Theodiceae, 1893) und T. Pesch (Institutiones Philosophiae Naturalis, 1897)

Hontheim verwendet nicht mehr die Unterscheidung zwischen einer essentiellen und einer akzidentellen Ordnung. Es soll bewiesen werden, daß selbst dann, wenn wir eine unendliche Reihe zugrunde legen, in der jedes Glied ein „ens ab alio", nämlich „ab alio praecedente" ist, es außerhalb dieser Reihe ein „ens a se" geben muß, von der die ganze Reihe abhängt. Hier ist deutlich noch von einer Ordnung die Rede, für den folgenden Beweis aber ist die Ordnung ohne Bedeutung:

Ens ab alio ex se insufficiens est ad existendum. Haec insufficientia, quae singulis seriei individuis propria est, toti seriei quamvis infinitae competit. Sunt quidem praedicata, quae partibus conveniunt, non toti: nimirum ea, quae parti praecise ut parti et toti ut toti tribuuntur. Ita numeri 2 et 3 singuli minores sunt quam 4, summa 2+3 maior est. Praedicata autem, quae membris conveniunt vi essentiae (von mir gesperrt) et a quantitate vel quasi quantitate omnino abstrahunt, etiam toti propria sunt, et valet illatio a sensu distributivo ad collectivum. Iam insufficientia ad exsistendum entibus A, B, C ... (das ist die vorausgesetzte unendliche Reihe) vi essentiae convenit neque ulla substantiarum multiplicatione alteratur. Ergo tota series insufficiens est ad exsistendum; ergo extra se causam requirit, quae eam ad exsistendum determinet. Haec autem est a se; nam si esset ab alio, insufficientia non tolleretur (op. cit. p. 112).

Dieser Passus erinnert unmittelbar an Frassen und Tongiorgi.

Genau derselbe Beweisgang findet sich bei Pesch (op. cit. vol. 2, p. 196):

Id quod cuilibet membro seriei est essentiale, toti seriei non convenire non potest. Sed esse contingens, existere vi alterius entis efficientis, per se esse ad existendum insufficiens. cuilibet membro seriei essentiale est. Ergo nec tota series causa sui ipsius esse potest[37].

c) Descoqs (Praelectiones Theologiae Naturalis, Bd. 1, 1932)

Descoqs will zeigen, daß es „pro causis causatis quibuscumque, etiam supposita serie infinita per accidens" eine erste unverursachte Ursache geben muß. Sein Beweis verläuft so: kein verursachtes Ding als solches besitzt in sich selbst die „ratio sufficiens suae existentiae et realitatis". Da jedes Glied unserer Reihe verursacht ist, bedarf die ganze Reihe einer „ratio sufficiens", die außerhalb ihrer selbst liegen muß. Descoqs benutzt also, um seine eigenen Worte zu gebrauchen, ein „argumentum in quo fit transitus a suppositione distributiva ad collectivam". Er behauptet unter Berufung auf Tongiorgi, Logica, n. 218, daß dieser Übergang

---

[37] Es ist vielleicht der Erwähnung wert, daß Cantor (op. cit. p. 393, Anm. 1) gegen den in einer anderen Frage durch Tongiorgi und Pesch vollzogenen Übergang von der distributiven zur kollektiven Bedeutung protestiert hat.

gerechtfertigt sei, wenn es sich um ein „praedicatum essentiale“ handele, und das sei hier der Fall. Er gibt weiterhin folgende genauere Begründung:

> Transitus quo affirmatur de tota collectione praedicatum, . . . quod convenit singulis terminis collectionis, est . . . legitimus, quando praedicatum contradictorium nec convenit singulis terminis nec habetur simul et inchoative in singulis terminis seorsim sumptis neque ideo adaequate in omnibus terminis collective sumptis (op. cit. p. 234).

Das ist eine höchst merkwürdige und umständliche Art der Argumentation. und wir müssen gestehen, daß wir sie nicht verstanden haben. Wir könnten zu dem angezogenen und anderen Texten des Autors (auf der gleichen Seite) eine Menge Fragen stellen und Bedenken äußern, aber statt uns in inhaltliche Überlegungen zu verlieren, bringen wir ein Gegenbeispiel. Jedem Katzenindividuum kommt die Eigenschaft „eine Katze sein“ wesentlich zu; es liegt also ein „praedicatum essentiale“ vor. Also kommt das Prädikat nach dem Argument von Frassen bis Descoqs auch der Menge der Katzen zu; also ist die Menge der Katzen eine Katze! Dieses Beispiel genügt auch den Bedingungen, die Descoqs für einen legitimen Übergang von der distributiven zur kollektiven Supposition oben gefordert hat. Denn das „praedicatum contradictorium“ (nicht eine Katze sein) „nec convenit singulis terminis nec habetur simul et inchoative in singulis terminis seorsim sumptis (wir vermuten es wenigstens, denn was mag das „inchoative“ wohl genau bedeuten?) neque ideo adaequate in omnibus terminis collective sumptis“.

Dieser in den Gottesbeweisen oft gebrauchte Übergang von der distributiven zur kollektiven Supposition soll in einer Fortsetzung dieses Aufsatzes untersucht werden.

Zum Schluß sei von einem Argument gegen eine anfanglose Ursachenreihe berichtet, das aus dem Rahmen der bisher untersuchten Beweise herausfällt. Es ist mir nur bei Hontheim[38] und Pesch[39] begegnet (und es ist dabei nicht ganz uninteressant zu wissen, daß beide Autoren im Austausch mit Cantor gestanden haben). Das Argument geht so: jeder Ursache entspricht eine Wirkung und umgekehrt. Also muß es genau so viele Ursachen wie Wirkungen geben. Nach Voraussetzung liegt eine Reihe vor, in der jedes Glied zugleich Ursache und Wirkung ist, ausgenommen das letzte Glied, das nur Wirkung ist. Da diese Reihe kein Anfangsglied hat, das nur Ursache wäre, ist die Menge der Wirkungen in dieser Reihe um ein Element größer als die Menge der Ursachen, und damit ist auch die Zahl der Wirkungen um eins größer als die Zahl der Ursachen. Das aber ist unmöglich. — Beachten wir, daß sowohl die Menge der Wirkungen wie der Ur-

[38] Op. cit. p. 115. Der Text lautet: In serie entium A, B, C . . . tot debent esse causae, quot effectus; nam singuli effectus habent singulas suas causas. Atqui in fine seriei est aliquis effectus A, qui non est causa. Ergo in principio seriei debet esse aliqua causa, quae non est effectus; si enim entia B, C, D . . . omnia in infinitum simul essent et causa et effectus, numerus effectuum causas uno superaret.

[39] Op. cit. vol. II, p. 196.

sachen in der vorausgesetzten anfanglosen Reihe unendlich ist. Es wird also in dem Argument angenommen, daß genau wie bei den endlichen Mengen die Anzahl einer unendlichen Menge größer sein muß als die Anzahl einer anderen unendlichen Menge, wenn die erstere „mehr“ Elemente hat. Es ist aber eine der „Paradoxien des Unendlichen“, daß das nicht der Fall zu sein braucht. Im Sinne der Mengenlehre sind zwei Mengen äquivalent (und besitzen damit die gleiche Kardinalzahl), wenn die Elemente der Mengen sich eineindeutig einander zuordnen lassen. Wir bezeichnen das Element der Menge der Wirkungen, das nur Wirkung ist, mit „1“ und lassen ihm die anderen Elemente, die Wirkungen und Ursachen sind, absteigend im Sinne der Reihe, folgen und bezeichnen sie mit „2“ usw. Die Menge der Ursachen lassen wir mit der causa proxima, also mit „2“ beginnen. Dann lassen sich die beiden Mengen in der folgenden Weise eindeutig einander zuordnen, wobei jedes Element der ersten Menge Wirkung des ihm zugeordneten Elementes der zweiten Menge ist:

$$\begin{Bmatrix} 1 & 2 & 3 & 4 & 5 & 6 & 7 & \ldots\ldots \\ \updownarrow & \updownarrow & \updownarrow & \updownarrow & \updownarrow & \updownarrow & \updownarrow & \\ 2 & 3 & 4 & 5 & 6 & 7 & 8 & \ldots\ldots \end{Bmatrix}$$

Nachtrag. Als dieser Aufsatz schon gesetzt war, hat der Verf. sich überzeugen müssen, daß sich der Übergang von der distributiven zur kollektiven Supposition in einer akzidentellen Ordnung schon bei Scotus nachweisen läßt.

Zur Bußlehre des Petrus Johannis Olivi

Von Valens Heynck OFM

Petrus Johannis Olivi, der bedeutende Spiritualenführer zu Ende des 13. Jahrhunderts, zählt nicht zu den großen Lehrern der Hochscholastik. Man kann ihn nicht mit Bonaventura, Thomas von Aquin und Duns Scotus auf die gleiche Stufe stellen. Es lohnt sich aber, sich mit ihm zu beschäftigen. Er ist ein Denker von ausgeprägter Eigenart, der vielfach eigene Wege gegangen ist und zu den philosophisch-theologischen Fragen seiner Zeit selbständig Stellung genommen hat[1]. Leider ist uns sein umfangreiches Schrifttum nur mangelhaft überliefert[2]. Wie neuere Forschungen gezeigt haben, hat er zwei Sentenzenwerke verfaßt: einen eigentlichen *Sentenzenkommentar*, der vielleicht seine Pariser Vorlesungen als Bakkalar wiedergibt oder auf seine Lehrtätigkeit in Florenz und Montpellier zurückgeht, jedenfalls in seiner heutigen Fassung nach 1281 liegt, und eine *Summa quaestionum super Sententias*, auch *Quaestiones ordinatae super Sententias* genannt, eine Sammlung von Quästionen, die — zu verschiedenen Zeiten verfaßt — von ihm nachträglich in losem Anschluß an die Sentenzen des Lombarden geordnet wurden[3]. Über die Summa waren wir bis jetzt am besten unter-

---

[1] An neuerer Literatur über Olivi seien hier folgende für unser Thema wichtige Arbeiten genannt: L. Amorós, Series condemnationum et processuum contra doctrinam et sequaces Petri Joannis Olivi, in: ArchFrancHist 24 (1931) 495—512; ders., Aegidii Romani impugnatio doctrinae Petri Joannis Olivi, in: ArchFrancHist 27 (1934) 399—451; Joh. Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik. Erster Teil: Das Wesen der Gnade, zweiter Teil: Das Wirken der Gnade, Freiburg 1942 und 1951; Fr. Delorme, Question de P. J. Olivi „Quid ponat ius vel dominium" ou encore „De signis voluntariis", in: Ant 20 (1945) 309—330; V. Doucet, De operibus manuscriptis Fr. Petri Joannis Olivi in bibliotheca Universitatis Patavinae asservatis, in: ArchFrancHist 28 (1935) 156—197. 408—442; Fr. Ehrle, Petrus Johannis Olivi, sein Leben, seine Schriften, in: ArchLitKirch 3 (1887) 459—552; G. Fussenegger, „Littera septem sigillorum" contra doctrinam Petri Joannis Olivi edita, in: ArchFrancHist 47 (1954) 45—53; G. Gal, Commentarius Petri de Trabibus in IV librum Sententiarum Petro de Tarantasia falso inscriptus, in: ArchFrancHist 45 (1952) 241—278; P. F. Gallaey, Olieu ou Olivi, Pierre de Jean, in: DictThCath 11/1 (1931) 982—991; B. Jansen, Ein neues gewichtiges Zeugnis über die Verurteilung Olivis, in: Schol 10 (1935) 406—408; Jos. Koch, Der Sentenzenkommentar des Petrus Johannis Olivi, in: RechThAncMéd 2 (1930) 290—310; ders., Die Verurteilung Olivis auf dem Konzil von Vienne und ihre Vorgeschichte, in: Schol 5 (1930) 489—522; ders., Das Gutachten des Aegidius Romanus über die Lehre des Petrus Johannis Olivi. Eine neue Quelle zum Konzil von Vienne (1311—1312), in: Sciencia Sacra (Festgabe Kard. Schulte), Köln 1935, 142—168; D. Laberge, Fr. Petri Joannis Olivi O. F. M. tria scripta sui ipsius apologetica annorum 1283 et 1285, in: ArchFrancHist 28 (1935) 115—155. 374—407; 29 (1936) 98—141. 365—395; E. Müller, Das Konzil von Vienne 1311—1312. Seine Quellen und seine Geschichte, Münster 1934, 236—386; D. Pacetti, Petrus Joannis Olivi: Quaestiones quatuor de Domina, Quaracchi 1954; Fr. Stegmüller, Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi, Herbipoli 1947, I, 324—327; Joh. Stufler, Das Wesen der Erbsünde nach Petrus Olivi, in: ZKathTh 55 (1931) 467—475.

[2] Vgl. jetzt die Übersicht bei Pacetti, Quaestiones 15—29.

[3] Während Jansen (in: Bibl. Franciscana VI, 370) und Koch (Sentenzenkommentar 290 ff.) annahmen, daß die Quaestiones ordinatae und die Summa zwei verschiedene Werke Olivis seien, hat Doucet (De operibus 47 ff.) überzeugend nachgewiesen, daß es sich hier um zwei Bezeichnungen für ein und dasselbe Werk handelt. Davon ist der eigentliche Sentenzenkommentar zu unterscheiden.

richtet. Das vollständig auf uns gekommene zweite Buch hat B. Jansen SJ in einer mustergültigen kritischen Ausgabe zugänglich gemacht[4]. Von dem ersten Buch sind uns sechs, von dem dritten neun und vom vierten 35 Quästionen handschriftlich erhalten[5]. Vor einigen Jahren entdeckte V. Doucet OFM in zwei Codices der Universitätsbibliothek Padua zahlreiche Quästionen seines eigentlichen Sentenzenkommentars[6]. Die meisten gehören dem vierten Buch an, und darunter nehmen die Fragen zur Bußlehre einen hervorragenden Platz ein. Das ist um so erfreulicher, als uns gerade aus den letzten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts nur wenige Kommentare zum vierten Buch überliefert sind[7]. Leider besitzen wir von Olivi nicht seine gesamten Ausführungen zur Bußlehre — so fehlt die dist. 14 vollständig und auch von den übrigen Distinktionen vermissen wir manche Fragen —, aber die erhaltenen Quästionen vermögen uns doch einen guten Einblick in seine Anschauungen zu geben.

Wir wollen nun im folgenden ein bestimmtes Problem der Bußlehre herausgreifen, ein Problem, das gerade in der scholastischen Bußlehre im Mittelpunkt der Erörterungen stand: Reue und Bußsakrament in ihrem Verhältnis zur Rechtfertigung[8]. Von den 80 Quästionen, die aus der Bußlehre Olivis auf uns gekommen sind, enthalten etwa 20 Ausführungen zu unserem Thema. Von diesen sind folgende besonders wichtig:

1. Utrum potestas clavium se extendat ad remissionem culpae et an ad remissionem poenae. Dist. 18, a. 2, q. 1 et 2[9].

---

[4] Fr. Petrus Joannis Olivi O. F. M., Quaestiones in secundum librum Sententiarum, edidit Bernardus Jansen S. J. (Bibliotheca Franciscana Medii Aevi, tom. IV, V, VI), Ad Claras Aquas 1922, 1924, 1926.

[5] Die einzelnen Quästionen sind aufgezählt bei Koch, Sentenzenkommentar 295—303.

[6] Es sind Cod. 637 und Cod. 2094 der Universitätsbibliothek Padua; vgl. Doucet, De operibus 172 ff. 181 ff.

[7] Wir kennen nur die Kommentare des Matthäus von Aquasparta (ohne die Bußlehre), Richard von Mediavilla, Vitalis de Furno und Petrus de Trabibus, dazu einige Kommentare anonymer Autoren; vgl. Stegmüller, Repertorium Nr. 625, 722, 921, 1191, 1240, 1242, 1; V. Doucet, Commentaires sur les Sentences, Quaracchi 1954, Nr. 696.

[8] Wir benutzen folgende Handschriften und Editionen:

a) Cod 637 der Universitätsbibliothek Padua (= Pa), Extracta ex quarto Sententiarum Petri Joannis, f. IVr—Xv.

b) Cod. 2094 der Universitätsbibliothek Padua (= Pb), Petrus Joannis ex quarto Sententiarum, f. 179v—206v.

c) Cod. Vat. Burgh. 173: De merito Christi, f. 48r—60r.

d) Cod. Vat. lat. 4986; De sacramentis in genere, f. 128r—140r. (Photokopien dieser Hss besorgte mir mein Mitbruder P. Julius Reinhold in Rom, wofür ihm auch an dieser Stelle gedankt sei).

e) Petrus Johannis Olivus, Provencalis Ord. Min., Quodlibeta et impugnationes quorundam articulorum; item defensiones aliorum articulorum, Venetiis 1509. (Dank dem Entgegenkommen der Bayrischen Staatsbibliothek konnte ich diesen äußerst seltenen Frühdruck in den Räumen der Erzbischöflichen Akademischen Bibliothek Paderborn einsehen.)

f) Laberge, Fr. Petri Joannis Olivi O. F. M. tria scripta sui apologetica annorum 1283 et 1285, in: ArchFrancHist 28 (1935) 115—155. 374—407; 26 (1936) 98—141; 365—395 (= Laberge).

g) Fussenegger, „Littera septem sigillorum" contra doctrinam Petri Joannis Olivi edita, in: ArchFrancHist 47 (1954) 45—53 (= Fussenegger).

[9] Pa f. IVr—Vr; Pb f. 192r—193v.

2 Quid sit signum et res in sacramento poenitentiae. Dist. 22, q. 4[10].
3. Utrum ad iustificationem sit necessaria confessio. Dist. 17, a. 2, q. 1[11].
4. An confessio necessario sequatur iustificationem. Dist. 17, a. 4, q. 2[12].
5. Utrum confessio sit necessaria ad salutem. Dist. 17, a. 7[13].
6. Utrum necesse sit confessionem esse formatam. Dist. 17, a. 8, q. 1[14].
7. Utrum infusio gratiae praecedat expulsionem culpae. Dist. 17, q. 3[15].
8. Utrum contritio praecedat culpae expulsionem. Dist. 17, q. 4[16].
9. Utrum sit possibile Deo reconciliari per satisfactionem. Dist. 15, a. 1, q. un.[17].

Um die Eigenart Olivis in der Beantwortung dieser Fragen stärker hervortreten zu lassen, empfiehlt es sich, die genannten Fragen zunächst einzeln ihrem Inhalte nach vorzulegen. Dann erst wollen wir versuchen, ihre Aussagen systematisch darzustellen, sie auszuwerten und theologiegeschichtlich einzuordnen.

I. Inhalt der Bußquästionen[18]

1. *Die Wirkkraft der priesterlichen Absolution*

Olivi stellt im Traktat De clavibus in dist. 18 die Doppelfrage: Erstreckt sich die Schlüsselgewalt auf die Nachlassung der Schuld und auch auf die Nachlassung der Strafe? In seiner Antwort führt er aus[19]:

[10] Pb f. 206rv. [11] Pa f. Vr; Pb f. 180r. [12] Pa f. Vr; Pb f. 181r. [13] Pa f. VIr; Pb 182v—183r. [14] Pa f. VIv; Pb f. 183rv. [15] Pb f. 180v. [16] Pb f. 180v. [17] Pa f. Xrv.

[18] Wir bringen im folgenden den Inhalt der Bußquästionen in freier Übersetzung, wobei wir gelegentlich breitere Ausführungen Olivis sinngemäß zusammenfassen. Zur Nachprüfung fügen wir in den Anmerkungen den lateinischen Text bei. Wo sich der Text in beiden Hss findet, legen wir Pa zugrunde und verbessern einige offensichtliche Schreibfehler und Auslassungen stillschweigend nach Pb. Wir haben bei der Wiedergabe des Textes die heute übliche Schreibweise gewählt. Vgl. dazu die treffenden Bemerkungen von B. Decker in: WissWeish 18 (1955) 218.

[19] Ultra hoc quaeritur, utrum potestas clavium se extendat ad remissionem culpae, et an ad remissionem poenae, et utrum sacerdos virtute clavium possit ligare vel solvere ad arbitrium proprium.

Ad primam: dicendum, quod potestas clavium in ministro se extendit ad remissionem culpae ministerialiter tantum, et hoc non tamquam principaliter indulgens vel remittens culpam: hoc enim solius est Dei condonando offensam seu propter bonitatem suam non imputando et habitum caritatis et gratiae infundendo. Est etiam Christi tamquam promerentis hanc indulgentiam per suum meritum; quia enim nullum peccatum remittitur a Deo nisi per virtutem et efficaciam meriti Christi, qui ordinavit in sacramentorum collatione et susceptione meritum suum per ministros Ecclesiae habentes potestatem clavium dispensari: oportet, quod per clavium potestatem fiat applicatio huius meriti in absolutione super poenitentem. Et hoc est dictum, quod ministerialiter se extendat potestas clavium ad remissionem culpae. Unde per potestatem clavium sacerdos ministerialiter peccatum dimittit confitenti ipsum applicando ad actualem participationem meriti Christi. Et ideo male dicunt dicentes, quod minister per potestatem clavium se habet ad remissionem culpae tantum deprecative et per modum imprecantis et obsecrantis, quia si hoc esset verum, falsissime et male dicerent: Absolvo te; immo deberent tantum dicere: Deus absolvat te, et tamen haec est forma essentialis in sacramentali absolutione. Tum quia per efficaciam et virtutem sacramenti poenitentiae non fieret remissio peccatorum; tum quia unus sanctus homo plus posset absolvere deprecando quam multi sacerdotes; tum quia Christus dicit expresse Matth 16, [18]: Quodcumque ligatis etc.; tunc autem hoc esset falsum, quia secundum hoc non ligat nec solvit, et Jo 20, [23]: Quorum remiseritis etc., et Augustinus

Die Schlüsselgewalt erstreckt sich im Spender auf die Nachlassung der Schuld, allerdings nur ministerialiter, nicht in der Weise, daß sie hauptursächlich die Schuld verzeiht und nachläßt. Das kommt allein Gott zu, nämlich die Beleidigung zu verzeihen oder sie wegen seiner Güte nicht anzurechnen und den Habitus der caritas und Gnade einzugießen. Das kommt auch Christus zu als dem, der durch sein Verdienst die Verzeihung verdient hat. Denn keine Sünde wird von Gott nachgelassen außer durch die Kraft und Wirksamkeit des Verdienstes Christi. Christus hat bestimmt, durch die Diener der Kirche, die im Besitz der Schlüsselgewalt sind, bei der Spendung und dem Empfang der Sakramente sein Verdienst auszuteilen. Darum ist es notwendig, daß in der Absolution durch die Schlüsselgewalt die Zuwendung seines Verdienstes an den Pönitenten erfolgt; und das bedeutet es, wenn es heißt: Die Schlüsselgewalt erstreckt sich „ministerialiter" auf die Nachlassung der Schuld. Daher läßt der Priester durch die Schlüsselgewalt die Sünde ministerialiter dem Beichtenden nach, indem er ihn zur aktuellen Teilnahme an dem Verdienste Christi hinführt. Nichtig ist darum die Ansicht jener, die da behaupten, der Priester verhalte sich auf Grund

libro de poenitentia: Sacerdotes possunt poenitentibus parcere; quibus enim remittunt, remittit Deus; idem vult Hugo lib. 2 de sacramentis parte 14 cap. 8.

Quamvis enim culpa sit remissa, quando cum vera contritione confessio habetur in voto et vero proposito, nihilominus exigitur actualis applicatio ad meritum Christi per actualem confessionem et absolutionem, cum adest oportunitas; quia tunc oportet de necessitate propositum opere continuari, alias desineret esse iustus et esset in priori statu culpae.

Ad secundam dicendum, quod, cum poena respondeat culpae, illo modo, quo potestas clavium se extendit ad remissionem culpae, extendit etiam se ad remissionem poenae aeternae; per illud enim, propter quod peccator est absolutus a mortali culpa, est liberatus a poena aeterna, quam propter culpam illam promeruerat. Sicut igitur culpa remittitur principaliter a Divina bonitate imtercedente merito Christi in ratione impetrantis, cui applicamur per ministerium sacerdotis communicantis nobis in sacramento ministerialiter illum meritum Christi nos Christo coniungendo et suo merito, sic similiter et poena; et ideo potestas clavium remittit ministerialiter aeternam poenâm sicut et culpam. Quia vero congruum est, ut, quod potest peccator, exsolvat et suam personam ad Dei honorem et sui quandam iustam ultionem, imponitur post absolutionem aliqua poenitentia secundum quantitatem delicti et condicionem personae per modum poenae similiter et medicinae.

Opinio ergo, quae apud multos quasi communis reputatur, quae dicit, quod culpa et poena aeterna delentur in contritione, sed poena temporalis, ad quam contritus adhuc manet obligatus, quam nos ignoramus, deletur ex vi potestatis clavium et ex virtute passionis Christi, haec inquam opinio videtur nulla et periculosa et falsa: tum quia maioris efficaciae erit secundum hoc meritum proprium per proprium actum contritionis acquisitum et actus proprius, quo quis dolet de peccato, quam meritum et passio Christi; per proprium enim videtur dicere deleretur culpa mortalis et poena aeterna; per passionem vero Christi solum aliqua poena temporalis: tum quia remissio culpae non fit nisi per meritum Christi, ergo nec remissio poenae aeternae; tum quia si verum est praecise et absolute loquendo, quod per contritionem iustificetur homo, sine sacramentis poterit quis nunc iustificari et per consequens nulla est necessitas ipsorum; tum quia qualiscumque contritio detur sine sacramento saltem in voto, non iustificat nec Deo est accepta; tum quia gratia sacramentalis est proprie gratia curativa et peccatorum mundativa et culpae deletiva; haec autem est meriti Christi participatio, ut visum est supra; ergo illa positio non est omnino acceptanda. Notandum autem, quod licet culpa mortalis in sacramento poenitentiae modo, quo dictum est, sit dimissa per clavium potestatem sub ratione, qua erat mortalis et statuens in ira Dei, nihilominus aliquando potest remanere aliqua eius pars in eo, qui iustificatus est, propter quam a Deo astringitur ad aliquam poenam temporalem faciendam ... Sent. IV, d. 18, a. 2, q. 1. 2: Pa f. IVr—Vr; Pb f. 192r—193r.

der Schlüsselgewalt zur Nachlassung der Sündenschuld nur deprekativ und „*per modum imprecantis et obsecrantis*". Wenn diese Ansicht richtig wäre, würde sich der Priester falsch und schlecht ausdrücken, wenn er sagt: „Ich spreche dich los"; ja er dürfte dann nur sagen: „Gott möge dich lossprechen"; und doch sind jene Worte die Wesensform bei der sakramentalen Absolution. Ferner würde bei dieser Auffassung die Nachlassung der Sündenschuld nicht durch die Wirksamkeit und Kraft des Bußsakramentes erfolgen. Es könnte dann weiterhin ein einziger heiliger Mensch, der nicht Priester ist, durch seine Bitten mehr absolvieren als viele Priester. Endlich hat Christus ausdrücklich gesagt: „Was immer ihr auf Erden bindet, wird auch im Himmel gebunden sein, und alles, was ihr auf Erden löst, wird auch im Himmel gelöst sein." Diese Worte wären dann falsch; denn nach jener Ansicht bindet der Priester nicht noch löst er. Ferner heißt es bei Johannes 20, 23: „Denen ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen, denen ihr sie . . ."; und Augustin sagt in seinem Werk De poenitentia[20]: Die Priester können dem Pönitenten entgegenkommen; welchen sie vergeben, denen vergibt Gott. Ähnlich spricht sich Hugo von St. Viktor aus[21].

Obgleich nun die Schuld bereits nachgelassen wird, wenn bei wahrer Kontrition die Beichte in dem Verlangen und dem ehrlichen Vorsatz existiert, so ist trotzdem eine aktuelle Zuwendung des Verdienstes Christi durch die aktuelle Beichte und Absolution erforderlich, sobald die Möglichkeit dazu besteht, weil dann notwendig der Vorsatz sich im Werke verwirklichen muß: andernfalls hörte der Mensch auf, gerechtfertigt zu sein, und würde in den früheren Zustand der Schuld zurückfallen.

Da Strafe und Schuld aufs engste zusammengehören, so erstreckt sich die Schlüsselgewalt wie auf die Schuld so auch auf die Nachlassung der ewigen Strafe. Durch das nämlich, wodurch der Sünder von der schweren Schuld losgesprochen wird, wird er auch von der ewigen Strafe befreit, die er sich deswegen zugezogen hat. Wie die Schuld hauptursächlich von Gottes Güte nachgelassen wird durch die Vermittlung des Verdienstes Christi, zu dem wir hingeordnet werden durch den Dienst des Priesters, der uns im Bußsakrament ministerialiter das Verdienst Christi mitteilt, indem er uns mit Christus und seinem Verdienst verbindet, so auch die Strafe. Darum läßt die Schlüsselgewalt ministerialiter die ewige Strafe nach wie die Schuld. Es ist freilich angemessen, daß nicht die ganze Strafe erlassen wird, sondern je nach der Schwere des Vergehens und den persönlichen Verhältnissen des Beichtenden eine gewisse zeitliche Strafe zur persönlichen Abbüßung zurückbleibt.

Abschließend bemerkt Olivi: Die Meinung, die bei vielen als allgemein angenommen gilt, nach der Schuld und ewige Strafe in der contritio getilgt werden

[20] Gemeint ist die aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts stammende Schrift De vera et falsa poenitentia, c. 10: PL 40, 1122, die im Mittelalter fälschlich dem hl. Augustin zugeschrieben wurde; vgl. P. Anxiaux, La théologie du sacrement de Pénitence au XIIe siècle, Louvain 1949, 15.

[21] Hugo de St. Victore, De sacramentis, lib. 2, p. 14, c. 8: PL 176, 564 ff.

und die in ihrer Größe uns unbekannte zeitliche Strafe, zu der der contritus verhaftet bleibt, kraft der Schlüsselgewalt und des Leidens Christi nachgelassen wird, diese Meinung scheint uns nichtig, gefährlich und falsch zu sein: a) Die Ansicht schreibt dem durch den eigenen Akt der contritio und die Verabscheuung der Sünde erlangten Verdienst eine größere Kraft zu als dem Verdienste und dem Leiden Christi. Sie behauptet ja, Schuld und ewige Strafe würden durch die contritio getilgt, durch das Leiden Christi nur eine gewisse zeitliche Strafe. b) Wenn die Nachlassung der Schuld nur kraft des Verdienstes Christi erfolgt, dann auch die Nachlassung der ewigen Strafe. c) Wenn es wahr wäre, daß der Mensch, genau und absolut gesprochen, durch die contritio gerechtfertigt würde, so könnte jemand jetzt ohne die Sakramente die Rechtfertigung erlangen. Dann wäre es aber um deren Notwendigkeit geschehen. d) Wie beschaffen auch immer die contritio sein mag, ohne das Sakrament, das wenigstens dem Verlangen nach existiert, rechtfertigt sie nicht, noch ist sie Gott wohlgefällig. e) Die durch das Sakrament vermittelte Gnade ist im eigentlichen Sinne die heilende, von den Sünden reinigende und schuldtilgende Gnade. Das aber ist die Teilnahme an dem Verdienste Christi, wie oben dargelegt worden ist. Jene Ansicht ist darum in keiner Weise annehmbar.

Unser Autor verbreitet sich sodann noch über die zeitlichen Sündenstrafen, die nach der Rechtfertigung verbleiben, über ihre Angemessenheit und Heilsamkeit sowie über die Möglichkeit, sie abzubüßen. Auch hier ist immer wieder die Rede von der Kraft des Leidens Christi und seines Verdienstes, das uns in der priesterlichen Absolution zugewendet wird.

2. *Das Zeichen und das Bezeichnete beim Bußsakrament*

Auf die von den Scholastikern gewöhnlich in dist. 22 gestellte Frage, was beim Bußsakrament äußeres Zeichen, was res des Sakramentes sei, antwortet Olivi[22]: Wie bereits früher (in der allgemeinen Sakramentenlehre)

[22] Quaeritur, quid sit signum et res in sacramento poenitentiae. Respondeo: dicendum, quod, sicut in principio dictum fuit, de ratione sacramenti est in se continere aliquod signum extrinsecum rei sacramenti vel interioris effectus ipsius, qui effectus uno modo res eius dicitur. In sacramento igitur poenitentiae oportet hoc dari, cum sit sacramentum proprie novae legis. Signum ergo in hoc sacramento est tantum illud, quod est in eo sensibile et extrinsecum; non potest enim habere in ipso rationem signi poenitentia interior seu contritio, quia de ratione signi est, quod sit aliquid sensibile designatum et significativum nobis aliquid aliud spirituale. Contritio autem nihil sensibile est; quia etiam, quod est signum in isto sacramento, habet rationem causae et efficaciam iustificandi secundum modum in principio tactum, et cum sacramenta novae legis efficiant, quod figurant. Contritio igitur non est signum, cum non sit causa remissionis peccati, sed potius applicatio meriti Christi facta in absolutione.

Signatum igitur seu res est interior peccati remissio vel emundatio. Extrinsecum autem signum est potissime absolutio externa voce et manu seu exteriori gestu expressa a sacerdote absolvente, qui confert seu dispensat hoc sacramentum et qui absolvit recipientem. Et hoc signum vere habet secum annexum effectum gratiae interioris et per ipsum fit communicatio meriti Christi et vera emundatio peccati praecedente contritione et confessione. Confessio autem, pro quanto fit extrinsecus, posset aliqualiter dici signum,

dargetan worden ist, ist es jedem Sakramente eigen, in sich ein äußeres Zeichen für die res oder die Wirkung des Sakramentes zu enthalten — Die Wirkung wird also in gewisser Weise als die res des Sakramentes bezeichnet. — Das muß es nun auch beim Bußsakrament geben, da es ja ein Sakrament des Neuen Bundes ist. Zeichen in diesem Sakrament ist aber nur das, was an ihm sichtbar und nach außen hervortretend ist. Die innere Buße oder contritio kann also hier nicht den Charakter eines Zeichens haben, weil es ja zum inneren Wesen des Zeichens gehört, daß es etwas Sichtbares darstellt, das uns etwas Geistiges anzeigt. Die contritio ist aber nicht etwas äußerlich Sichtbares. Ferner hat das äußere Zeichen beim Bußsakrament den Charakter einer Ursache und eine rechtfertigende Kraft in der Weise, wie das früher (in der allgemeinen Sakramentenlehre) dargelegt worden ist, da die Sakramente des Neuen Bundes das bewirken, was sie bezeichnen. Die contritio ist darum kein Zeichen, weil nicht sie die Ursache der Sündenvergebung ist, sondern die in der Absolution erfolgende Zuwendung des Verdienstes Christi.

Das Bezeichnete oder die res dieses Sakramentes ist die innere Reinigung und Nachlassung der Sünde. Äußeres Zeichen aber ist in vorzüglicher Weise die äußere Lossprechung, wie sie in Wort und Hand oder irgendeinem anderen Gestus vom absolvierenden Priester ausgedrückt wird, der dieses Sakrament spendet und erteilt und den Empfänger absolviert. Dieses Zeichen hat in Wahrheit die Wirkung der inneren Gnade mit sich verknüpft, und durch dieses Zeichen erfolgt die Mitteilung des Verdienstes Christi und die wahre Reinigung von der Sünde, wenn Reue und Bekenntnis vorausgegangen sind. Das Bekenntnis kann man, insofern es nach außen in Erscheinung tritt, in etwa auch ein Zeichen nennen, weil, wie durch das Bekenntnis die Sünde nach außen kundgetan, so die Seele im Inneren gereinigt wird. So gibt es denn auch beim Bußsakrament ein Zeichen und etwas Bezeichnetes, eine Ursache und etwas Verursachtes, und es trifft hier zu, daß das Sakrament zugleich Ursache und Zeichen der Sündenvergebung ist, wenngleich es in vollständiger Weise erst Ursachencharakter hat, insofern es Reue, Bekenntnis und Absolution umfaßt. Zeichencharakter hat hier nur das,

---

quia sicut peccatum explicatur per confessionem extrinsecus, sic emundatur interius. Et sic habetur in hoc sacramento signum et signatum et causam ac causatum, et quod sacramentum hoc similiter est causa et signum remissionis peccati, licet complexe habeat rationem causae, inquantum comprehendit contritionem, confessionem et absolutionem. Signi vero rationem habet tantum quantum ad illud, quod ibi fit sensibiliter exterius, puta confessio et absolutio. Igitur positio quorundam non est intelligibile, qui dicunt, quod exterior poenitentia est signum interioris, poenitentia autem interior est signum similiter et res: signum enim est remissionis peccati et eius causa, signatum autem vel res poenitentiae exterioris; quia poenitentia interior idem est quod contritio, illa autem non habet efficaciam remissionis peccati sed potius totum sacramentum ipsum vel principaliter applicatio meriti Christi facta in absolutione; tum quia sacerdos remittit peccatum modo prius explicato, cum dicit: Absolvo te; aliter mentitur; non ergo dimittitur per contritionem; tum quia absolutio exterior propriissime est signum remissionis interioris et habet utique efficaciam ex vi clavium seu potestatis a Christo factae; ergo illud nihil est dictum; tum quia contritio nullam similitudinem habet cum remissione peccati. Signum igitur est hoc, quod extrinsecus fit, res autem effectus remissionis vel emundationis peccati vel culpae. Sent. IV, d. 22, q. 4: Pb f. 206rv.

was an diesem Sakrament nach außen sichtbar in Erscheinung tritt, nämlich das Bekenntnis und die Lossprechung.

Die Meinung einiger ist darum unverständlich, die da behaupten, die äußere Buße sei Zeichen der inneren Buße, die innere Buße aber zugleich Zeichen und res, Zeichen nämlich der Nachlassung der Sünde und ihre Ursache, Bezeichnetes oder res der äußeren Buße. a) Die innere Buße ist dasselbe wie die contritio. Diese hat aber keine Wirkkraft hinsichtlich der Sündenvergebung, sondern eine solche hat nur das ganze Sakrament oder vorzüglich die in der Absolution erfolgende Zuwendung des Verdienstes Christi. b) Der Priester läßt die Sünde in der bereits erklärten Weise nach, indem er sagt: Ich spreche dich los. Er würde lügen, wenn es sich nicht um eine wirkliche Lossprechung handelte. Also wird die Sünde nicht durch die contritio nachgelassen. c) Die äußere Lossprechung ist Zeichen für die innere Sündennachlassung und sie hat diese Kraft auf Grund der Schlüssel oder der von Christus verliehenen Gewalt. d) Endlich hat die contritio keinerlei Ähnlichkeit mit der Vergebung der Sünde.

Zeichen ist somit beim Bußsakrament, was nach außen hin geschieht; res oder Wirkung ist die Nachlassung der Sünden oder der Schuld.

3. *Verhältnis von Beichte und Rechtfertigung*

In dist. 17 widmet Olivi vier Fragen dem Verhältnis von Beichte und Rechtfertigung.

a) Ist die Beichte zur Rechtfertigung notwendig?, so lautet die erste Frage. Olivi antwortet[23]: Da die Sünde nur durch die Mitteilung des Verdienstes Christi nachgelassen wird, die Mitteilung des Verdienstes Christi aber nach der gewöhnlichen Gnadenordnung ausschließlich durch die Sakramente erfolgt, so geschieht die Rechtfertigung notwendig durch die Sakramente. Das Bußsakrament aber, das direkt gegen die persönlichen schweren Sünden eingesetzt ist, besteht formell und hauptsächlich in der sakramentalen Beichte und Absolution. Darum ist also die Beichte zur Rechtfertigung notwendig.

[23] Utrum ad iustificationem sit necessaria confessio. Respondeo: dicendum, quod, cum nullum peccatum remittatur nisi per meriti Christi communicationem, communicatio autem Christi meriti secundum legem communem non fiat nisi per sacramenta, oportet per sacramenta iustificationem haberi. Sacramentum autem poenitentiae, quod proprie institutum est contra actuale peccatum mortale, formaliter et principaliter consistit in sacramentali confessione et absolutione; ideo ad iustificationem confessio est necessaria. Quia tamen iuxta institutionem Christi sacramenta sufficiunt in fide et voto aut vero et sincero proposito ei, qui actum exteriorem habere non potest, ad iustificationem non semper est necessaria confessio secundum actum sed in affectu et vero proposito, alias non esset iustificatus. Unde non est verum dictum quorundam dicentium, quod peccatum dimittitur in contritione: hoc enim falsum est, nisi cum contritione habeat verum propositum confitendi; et ideo virtute sacramentalis confessionis, quae habetur in voto vel in actu praecedente contritione, fit proprie iustificatio. Quod enim dicit Augustinus: Constat cordis contritione non oris confessione peccata dimitti, in contritione includit propositum confitendi et actum exterioris confessionis ostendit non esse semper necessarium ad iustificationem vel peccati dimissionem. Sent. IV. d. 17, a. 2, q. 1: Pa f. Vr; Pb f. 180r.

Weil aber nach der Anordnung Christi die Sakramente im Glauben und im Verlangen oder in dem wahren und ehrlichen Vorsatz genügen, wo der äußere Empfang nicht möglich ist. so ist auch zur Rechtfertigung die tatsächlich abgelegte Beichte nicht unbedingt erforderlich, sondern es genügt eine Beichte dem Wunsche und dem Vorsatz nach. Diese wird allerdings verlangt, wenn jemand gerechtfertigt werden soll. Es ist also der Ausspruch jener nicht wahr, die da behaupten, die Sünde werde in der contritio nachgelassen. Das ist falsch, wenn nicht mit der contritio zugleich der wahre Beichtvorsatz verbunden ist. Darum erfolgt die Rechtfertigung im eigentlichen Sinne in Kraft der sakramentalen Beichte, die nach Erweckung einer contritio in voto oder in actu gegeben ist. Wenn es bei Augustin heißt: Es steht fest, daß die contritio des Herzens und nicht das Bekenntnis des Mundes die Sünde tilgt[24], so ist in der contritio der Beichtvorsatz eingeschlossen, und er will damit nur andeuten, daß ein äußeres Bekenntnis nicht immer zur Rechtfertigung und Sündentilgung erforderlich ist.

b) Folgt die Beichte notwendig der Rechtfertigung?, so lautet eine weitere Frage. In der Antwort heißt es[25]: Die Rechtfertigung von der persönlichen Sünde ist nur durch das Bußsakrament möglich, dessen hauptsächlicher Teil und Vollendung die Beichte ist, sei es dem Verlangen nach, sie je nach Ort und gelegener Zeit zu empfangen, sei es die tatsächlich abgelegte Beichte; denn durch die Absolution erfolgt die direkte Mitteilung des Verdienstes Christi. Diese aber geschieht in der sakramentalen Beichte. Es ist also zur Rechtfertigung notwendig, daß die auf die Absolution hingeordnete Beichte in voto oder in actu vorhanden ist. Da aber der Wille und der Vorsatz mangelhaft würden, wenn sie nicht zu gegebener Zeit in die Tat umgesetzt würden, so ergibt sich daraus folgerichtig, daß der Mensch seiner Rechtfertigung verlustig geht, wenn er seinen Vorsatz nicht ausführt und nicht zu gelegener Zeit tatsächlich beichtet. Es ist also notwendig, daß die Beichte der Rechtfertigung folgt, sobald die der Zeit und dem Ort entsprechende Möglichkeit gegeben ist; andernfalls hört die Rechtfertigung auf und es tritt wiederum der Schuldzustand ein.

c) Ist die Beichte zum Heile notwendig?, so fragt Olivi noch einmal ausdrücklich. Er antwortet[26]: Da jemand nur durch die Mitteilung des

[24] Die Worte stammen aus dem Dekret Gratians (II, de poenit. d. 1, c. 30: I, 1156) und knüpfen an die Ausführungen Augustins an in seinen Ennarrationes in Psalm. 31, 7: PL 36, 236, n. 15.

[25] Utrum confessio necessario sequatur iustificationem. Dicendum, quod, cum iustificatio de peccato mortali actuali non habeatur nisi per sacramentum poenitentiae, cuius principalis pars et complementum est confessio habita vel in voto pro loco et tempore oportuno vel in actu, quia per absolutionem fit de directo meriti Christi communicatio, quae absolutio fit in confessione sacramentali: necesse est ad iustificationem habere vel in voto vel in actu sacramentalem confessionem ordinatam ad absolutionem. Quia vero voluntas et propositum deficeret. nisi tempore et loco oportuno ad actum veniret, necesse est, quod homo desinat esse iustus, si tempore et loco oportuno non exeat in actum confessionis iuxta propositum, quod praecessit. Et ideo necesse est, quod, si possibilitas affuerit, pro loco et tempore oportuno actualis confessio sequatur iustificationem; alias iustificatio desinit esse et remanet esse culpae. Sent. IV, d. 17, a 4: Pa f. Vr; Pb f. 181r.

[26] Quaeritur, utrum confessio sit necessaria ad salutem. Dico, quod non, quia . . . Respondeo: dicendum, quod, cum nullus possit iustificari nisi per communicationem

Verdienstes Christi gerechtfertigt werden kann, das Verdienst Christi aber, insofern es die persönliche Schuld tilgt, nur durch das Bußsakrament zugewendet wird, dessen formales Wesen in der sakramentalen Beichte und Absolution besteht, Beichte und Absolution aber nur die dazu von Christus bestellten Diener der Kirche angeht, so ist offenkundig, daß man den Dienern der Kirche beichten muß, um das Heil zu erlangen und von der nach der Taufe begangenen schweren Schuld befreit zu werden. Darum ist also die Beichte für jeden, der nach der Taufe in schwere Sünde gefallen ist, zum Heile notwendig. Der Hauptgrund dafür ist die Anordnung Christi, der das Verdienst seines Leidens dem, der nach der Taufe schwer gesündigt hat, nach der gewöhnlichen Gnadenordnung nur durch das Bußsakrament zuteil werden lassen will, und zwar durch den aktuellen Empfang, wenn dieser möglich ist, oder wenigstens durch das im aufrichtigen Vorsatz und dem Wunsch bestehende Sakrament. Gott hat von Beginn der Sünde Adams an beschlossen, keinen aus dem Menschengeschlechte zu rechtfertigen und die Sündenschuld nicht anzurechnen, der nicht mit Christus und seinem Verdienste in Verbindung steht. Die Beichte ist also nicht schlechthin notwendig, sondern nur dem, der nach der Taufe schwer gesündigt hat.

Die Einsetzung der Beichte erscheint durchaus vernünftig und begründet: Einmal bedeutet das Sündenbekenntnis eine tiefe Verdemütigung seiner selbst wider den in der Sünde Gott gegenüber an den Tag gelegten Stolz. Sodann spricht dafür folgender Gedanke: Da Christus die Austeilung seines Verdienstes den Dienern der Kirche übertragen hat, obliegt es ihnen, zu entscheiden, in welcher Weise und wem sie es zuwenden wollen. Ferner liegt darin eine hervorragende Prüfung und Reinigung seiner selbst beschlossen. Endlich darf man hierin eine einzigartige Übung des Glaubens an Christus erblicken; keine andere Art und Weise scheint nämlich zur Tilgung der Sündenschuld geeigneter zu sein als

---

meriti Christi, meritum autem Christi, prout delet culpam mortalem actualem, non applicatur alicui nisi per sacramentum poenitentiae, cuius formalis ratio consistit in sacramentali confessione et absolutione, quae confessio et absolutio solum ad ministros Ecclesiae pertinet a Christo ad hoc statutos: manifestum est, quod confiteri necesse est ministris Ecclesiae ad salutem consequendam de peccato mortali actuali post baptismum commisso: et sic confessio est necessaria ad salutem consequendam ei, qui post baptismum mortaliter peccavit. Cuius ratio principalis est constitutio Christi, qui decrevit meritum suae passionis communicari ei, qui post baptismum mortaliter peccavit, ad culpae suae deletionem de lege communi tantum per sacramentum poenitentiae habitum in fide sua in actu vel saltem in vero proposito et voto, si praecludatur possibilitas ad actum. Quia etiam Deus ab initio peccati Adae nullum omnino decrevit iustificare de genere humano nec alicui culpam commissam non imputare, nisi solum habenti unionem ad Christum et ad meritum suum. Non est ergo confessio simpliciter ad salutem necessaria sed ei, qui post baptismum mortaliter peccavit. Et hoc quidem rationabile apparet: tum quia in confessione fit profundissima sui ipsius humiliatio contra superbiam, quae per culpam se contra Deum exerceat; tum quia cum dispensatio meriti Christi ab eo tradita sit ministris Ecclesiae, oportuit, ut discernerent, quomodo et cui applicarent; quod scire non possent. nisi peccata novissent; tum quia in hoc fit quaedam sui ipsius mira examinatio et purgatio; tum quia in hoc singulariter apparet fidei Christi mira exercitatio nec aliquis modus fuit congruentior isto ad culpae mortalis actualis deletionem, quam tenenti locum Christi suam culpam fideliter aperire et devote veniam petere. Sent. IV, d. 17, a. 7: Pa f. VIr; Pb f. 182v—183r.

diese: dem, der die Stelle Christi vertritt, seine Schuld gewissenhaft zu eröffnen und demütig um Verzeihung zu bitten.

Im weiteren Verlauf seiner Darlegungen weist Olivi darauf hin, daß die Beichte vor dem Priester zur Erlangung der Lossprechung keine Forderung des Naturgesetzes im strengen Sinne ist, sondern ein positives göttliches Gebot, das freilich sehr angemessen ist und dem Naturgesetz entspricht. In der Antwort auf den ersten Einwand heißt es: Vor der Verkündigung des Evangeliums war die sakramentale Beichte nicht notwendig; sie ist es aber nach der Verkündigung, so wie die Taufe und das Bußsakrament. Gottes Güte hat es so gewollt, daß nach dem Tode Christi niemandem die Sündenschuld nachgelassen wird, dem nicht sein Verdienst zugewendet wird in der Weise, wie Christus es festgesetzt hat. Die Auferlegung der Strafe, so hören wir in der Antwort auf den zweiten Einwand, ist nicht der Hauptgrund für das Bestehen der Beichtpflicht, sondern die Anordnung Christi, wonach das Bußsakrament gegen die persönliche schwere Sünde eingesetzt worden ist, dessen vorzüglicher und formaler Teil die Beichte und die Absolution sind, die durch den die Stelle Christi einnehmenden Priester in rechter Weise geschieht.

d) Muß die Beichte formiert sein?, so lautet die letzte Frage. In der Antwort heißt es[27]: Wir können von der Beichte in doppelter Weise sprechen.

[27] Iuxta hoc quaeritur, utrum necesse sit confessionem esse formatam, et an confessio sit propria novae legis. Ad primam: dicendum, quod loquendo de confessione, quam quis incipit habere in voto et proposito, cum quis conteritur de peccato, cum hoc necessario supponatur ad culpae remissionem et eam praecedat, sicut causa naturaliter praecedit suum effectum, talis confessio non potest esse formata, quia tunc caritas praecederet remissionem et non imputationem culpae, quae fit per meriti Christi communicationem. Ergo ante esset quis Deo gratus, quam merito Christi participaret, quod est impossibile, nisi forte diceretur, quod Divina virtute totum fieret simul tempore, quamquam secundum ordinem verum et naturalem, largo modo loquendo de naturali ordine, communicatio meriti Christi praesupponat contritionem et confessionem in voto; remissio vero culpae vel non imputatio meriti Christi communicationem et participationem: infusio vero caritatis et gratiae culpae praeteritae non imputationem.

Si vero loquimur de confessione actuali, tunc oportet ad hoc, ut confitens iustificationem recipiat, quod confessio sit formata in principio, medio vel in fine confessionis vel absolutionis; alias fictus esset et cum mortali nec reciperet efficaciam sacramenti. Formata autem reputatur, si doleat de peccato praeterito et proponat de futuro cavere se humiliter subiiciens sacramento et satisfactioni opportunae intendens per hoc reconciliari Deo.

Sed quid, si aliquis confiteatur fictus existens et post aliquod tempus fictio recedat, habetne perfectam efficaciam sacramenti per confessionem iam factam? Dicendum, quod fictio non potest recedere, nisi adsit odium peccati et propositum non peccandi et fides ac verum propositum sacramenti suscipiendi pro remedio mortalis peccati, pro quo ipsum non recepit. Constat autem, quod ipsum non recepit pro peccato, quo fictus erat, dum antea confitebatur. Et ideo oportet, quod talis habeat implicite vel explicite propositum noviter confitendi et per hanc secundam confessionem, quam habet in voto vel in actu, recedit fictio et iustificatur; per primam enim non potuit nec potest iustificari, cum non sit ex hoc vere poenitens ac per hoc nec poenitentiae suscepit sacramentum nec eius effectum, quia etiam apud Deum nulla fuit absolutio vel meriti Christi communicatio, cum actu esset in mortali. Non est simile de baptismo, quia illud non potest iterari: sed poenitentia potest. Sent. IV, d. 17, a. 8, q. 1: Pa VIv; Pb f. 183rv.

Meint man damit die Beichte, die jemand in dem Verlangen und dem Vorsatz anfängt zu haben, indem er über seine Sünde Reue erweckt, so kann eine solche Beichte. da sie zur Nachlassung der Sünde notwendig vorausgesetzt wird und ihr vorausgeht, wie die Ursache natürlicherweise der Wirkung vorausgeht, nicht formiert sein, weil dann die caritas der Nachlassung und Nichtanrechnung der Schuld vorausginge, die durch die Mitteilung des Verdienstes Christi erfolgt. Es wäre also jemand früher Gott dem Herrn wohlgefällig, als er an dem Verdienste Christi teil hätte, was unmöglich ist, wenn man nicht sagen will, daß sich durch Gottes Kraft alles zu gleicher Zeit vollzieht, obgleich nach der rechten und natürlichen Ordnung — natürliche Ordnung im weiten Sinne genommen — die Mitteilung des Verdienstes Christi die contritio und die confessio in voto voraussetzt, die Nachlassung der Schuld oder ihre Nichtanrechnung aber die Mitteilung des Verdienstes Christi und die Teilnahme an ihr, die Eingießung der caritas und der Gnade endlich die Nichtanrechnung der Schuld. Wenn wir aber von der aktuellen Beichte sprechen, so ist es zur Erlangung der Rechtfertigung erforderlich, daß sie formiert ist entweder zu Beginn, in der Mitte oder am Schluß der Beichte oder der Absolution; andernfalls würde der Beichtende ein fictus sein, mit schwerer Schuld behaftet und die Wirkkraft des Sakramentes nicht empfangen. Die Beichte darf als formiert angesehen werden, wenn der Beichtende über die Sünden der Vergangenheit Schmerz empfindet, sich vornimmt, sie in Zukunft zu meiden, sich demütig dem Sakrament der Kirche und einer angemessenen Buße unterwirft in der Absicht, dadurch mit Gott wieder versöhnt zu werden.

Wie aber, wenn jemand als fictus beichtet und nach einiger Zeit die fictio aufgibt. wird er dann der vollen Wirkkraft des Sakramentes teilhaftig? Darauf ist zu antworten: Die fictio kann jemand nur ablegen, wenn er Haß über seine Sünden hat, den Vorsatz, in Zukunft nicht mehr zu sündigen, und das aufrichtige Verlangen. das Bußsakrament zu empfangen als Heilmittel gegen die schwere Sünde. für die er es noch nicht empfangen hat. Es steht aber fest, daß er dieses noch nicht empfangen hat für die Sünde, in betreff derer er fictus war, als er die frühere Beichte ablegte. Und darum ist es notwendig, daß ein solcher einschließlich oder ausdrücklich den Vorsatz hat, von neuem zu beichten: und durch diese zweite Beichte, die er in voto oder in actu hat, hört die fictio auf, und er wird gerechtfertigt. Durch die erste Beichte konnte er nämlich die Rechtfertigung nicht erlangen. weil er damals nicht in Wahrheit reumütigen Herzens war und darum auch das Bußsakrament nicht gültig empfangen hat noch seine Wirkung; denn bei Gott gilt keine Absolution oder Mitteilung des Verdienstes Christi, solange jemand noch aktuell in der Sünde verharrt. Der Hinweis auf die Taufe und ihr Wiederaufleben ist unzulässig; denn die Taufe kann nicht wiederholt werden: beim Bußsakrament ist das möglich.

4. Verhältnis von Gnadeneingießung und Sündennachlassung

Die Frage lautet: Geht die Eingießung der Gnade der Austreibung der Sünde voraus? In der Antwort heißt es[28]: Die Schuld ist im eigentlichen Sinne keine formelle Wesenheit, sondern ein Beraubtsein, eine Haftung und eine Verpflichtung, durch die jemand wegen seiner Sünde Gott gegenüber gebunden ist, obgleich diese Haftung auf einem positiven Akt der Vergangenheit oder Gegenwart beruht. Soweit also durch die Gnade, die nichts anderes als die Teilnahme an Christi Verdienst ist, diese Verpflichtung getilgt oder nicht angerechnet wird, geht die Gnade oder Teilnahme an Christi Verdienst der Naturordnung nach der Austreibung der Schuld voraus. Soweit aber dieser Mangel oder dieses Beraubtsein durch das Geschenk der eingegossenen caritas und Gnade aufgehoben wird, geht die Gnade der Sündenaustreibung weder voraus noch folgt sie ihr, weil bei dieser Auffassung beides ein und dasselbe ist, obgleich sie sich logisch voneinander unterscheiden, insofern als die Gnadeneingießung im Denken früher erfaßt wird als die Austreibung der Schuld.

5. Verhältnis von contritio und Sündennachlassung

Olivi stellt hier die Frage: Geht die contritio der Austreibung der Schuld voraus? In seiner Antwort legt er zunächst drei verschiedene Theorien über das Verhältnis von contritio und Sündennachlassung vor, weist sie alle drei als unzutreffend zurück und begründet seine Ablehnung mit vielen Argumenten, um dann kurz seine eigene Auffassung daraus zu entwickeln.

Manche unterscheiden hier, so beginnt Olivi seine Ausführungen[29], zwischen attritio und contritio. Attritio nennen sie die auf die Verabscheuung der Sünde

[28] Utrum infusio gratiae praecedat expulsionem culpae. Quod sic, quia culpa ... Respondeo: dicendum, quod culpa non est aliqua formalis essentia secundum suam propriam rationem, sed est privatio et reatus et obligatio, qua propter peccatum tenetur quis obnoxius Deo, quamvis talis reatus et privatio fundatur in aliquo actu positivo praeterito vel praesenti. Pro quanto ergo per gratiam, quae est meriti Christi participatio, deletur seu non imputatur eius obligatio, gratia seu participatio meriti Christi praecedit naturali ordine culpae expulsionem. Pro quanto vero eius defectus vel privatio tollitur per donum caritatis et gratiae infusae, non praecedit nec subsequitur, quia idem est omnino infusio gratiae hoc modo sumptae et expulsio privationis culpae, quamvis secundum rationem differant, secundum quam prius apprehendit interius infusionem gratiae quam expulsionem culpae. Sent. IV, d. 17, q. 3: Pb f. 180v.

[29] Utrum contritio praecedat culpae expulsionem. Ad primam: dicendum, quod secundum quosdam dicitur attritio et contritio, quia attritionem vocant motum voluntatis ad detestationem peccati caritate non informatum, contritionem vero caritate et gratia informatum. Et secundum hoc dicunt, quod attritio praecedit culpae expulsionem et gratiae infusionem: ideo infusio gratiae praecedit motum attritionis, ut possit informare, sed culpae expulsio sequitur ipsum. Alii, quod tam infusio gratiae quam expulsio culpae praecedunt ipsum, cum sit motus formatus, nec sit aliquod medium inter infusionem gratiae et expulsionem culpae. Alii, quod in genere causae materialis motus contritionis praecedit et culpae expulsionem et gratiae infusionem sed in genere causae formalis sequitur, sicut in naturali generatione dispositio, quae est necessitas et terminus alterationis, praecedit terminum generationis in genere causae materialis, sed terminus generationis praecedit in genere causae formalis.

gerichtete Willensbewegung, die noch nicht von der caritas und Gnade formiert ist; contritio dagegen den von der caritas und Gnade formierten Akt. Und nun behaupten sie: die attritio geht der Austreibung der Schuld und der Eingießung der Gnade voraus. Was aber die contritio betrifft, so geht die Gnadeneingießung ihr voraus, um sie formieren zu können, die Nachlassung der Schuld aber folgt ihr. Andere sind der Meinung, daß sowohl die Gnadeneingießung als auch die Sündentilgung der contritio vorausgeht, weil diese ja ein formierter Akt ist und es zwischen Gnadeneingießung und Sündennachlassung kein Mittleres gibt. Wieder andere bringen hier eine Unterscheidung an je nach der Art der Ursächlichkeit. die in Betracht gezogen wird: in der Ordnung der Materialursachen geht die contritio der Sündentilgung und Gnadeneingießung voraus, in der Ordnung der Formalursachen folgt sie ihnen, so wie im natürlichen Werdeprozeß die Disposition, materialursächlich gesehen, der Einführung der neuen Form vorausgeht, ihr aber, formalursächlich betrachtet, folgt.

Alle diese Theorien jedoch, so fährt Olivi fort, haben wenig Wert, weil sie nicht kraft der Schrift und auf Grund von Väteraussprüchen bewiesen werden und auch nicht durch überzeugende Vernunftgründe. In all diesen Theorien werden folgende Voraussetzungen gemacht: a) daß der Kontritionsakt die Sünde tilgt und daß in ihm an und für sich die Nachlassung der Schuld erfolgt; b) daß der Kontritionsakt ein von der Gnade formierter Akt ist; c) daß Schuldnachlassung und Austreibung der Schuld ein und dasselbe ist. Alles das ist aber offensichtlich falsch, und zwar aus folgenden Gründen:

Haec autem omnia modici sunt valoris nec probantur virtute scripturae vel sanctorum nec aliqua efficaci ratione. In omnibus enim his supponitur, quod motus contritionis deleat peccatum et quod in ipso fiat per se et pro se culpae remissio et quod motus contritionis sit motus gratia informatus et quod idem sit culpae remissio et expulsio eius, quae manifeste falsa sunt. Peccatum enim non deletur nec culpa remittitur secundum scripturam et sanctos et secundum fidem catholicam nisi per communicationem meriti Christi, quae communicatio non habetur ex vi contritionis proprie et per se, sed ex vi sacramentorum, quae secundum se meritum Christi nobis conferunt habita in voto vel in actu. Tum quia remedium contra mortale actuale est poenitentiae sacramentum; contritio autem sola non est poenitentiae sacramentum. Tum quia si contritio dicit motum formatum, supponit communicationem meriti Christi ac per consequens sacramentum poenitentiae. Hoc autem patenter falsum est. Tum quia contritio est pars sacramenti poenitentiae; sed cum sacramenta sint causa gratiae illo modo, quo in principio ostensum fuit. oportet, quod sacramentorum perceptio ante intelligatur quam gratiae infusio, ac per consequens contritio praecedit utrumque. Tum quia remissio culpae nihil aliud est quam non imputatio eius propter meriti Christi participationem: expulsio vero privationis et defectus quam contritionis est gratiae vel caritatis informatio. Tum quia culpa non dicit aliquam formam gratiae contrariam sed solum privationem et defectum. Ergo nulla est similitudo ad dispositionem, quae est necessitas alterationis praeviae contrariae formae et introductionem alterius. Tum quia contritio per suam rationem nihil aliud importat quam dolorem et horrorem de peccatis. Hoc autem necessario praecedit meriti Christi communicationem et culpae deletionem et reconciliationem ac per consequens gratiae infusionem. Nulli enim remittitur culpa, nisi de ipsa conteratur et doleat sufficienter.

Dicendum igitur, quod contritio, quae nihil aliud est quam dolor et horror peccatorum praeteritorum, praecedit tam remissionem culpae seu non imputationem, quae fit per communicationem meriti Christi, quam eius expulsionem, quae fit per gratiae vel caritatis infusionem. Exigitur enim tamquam praeambulum ad utrumque istorum. Sent IV. d. 17, q. 4: Pb f. 180v—181r.

1. Nach der Heiligen Schrift, den Aussprüchen der Väter und dem katholischen Glauben werden die Sünden nicht anders getilgt und die Sündenschuld nicht anders nachgelassen als durch die Mitteilung des Verdienstes Christi. Diese Mitteilung erfolgt aber an sich und im eigentlichen Sinne nicht in Kraft der contritio, sondern in Kraft der Sakramente, die uns Christi Verdienst zukommen lassen, mögen sie nun in voto oder in actu existieren.

2. Das Heilmittel gegen die persönliche schwere Sünde ist das Bußsakrament; die contritio allein ist aber nicht das Bußsakrament.

3. Wenn die contritio einen formierten Akt besagen soll, setzt sie die Mitteilung des Verdienstes Christi voraus und folgerichtig auch das Bußsakrament. Das aber ist offensichtlich falsch.

4. Die contritio ist ein Teil des Bußsakramentes. Da aber die Sakramente Ursachen der Gnade sind wie das früher (in der allgemeinen Sakramentenlehre) gezeigt worden ist, muß der Empfang des Sakramentes logisch früher sein als die Eingießung der Gnade, und folgerichtig muß die contritio beiden vorangehen.

5. Die Nachlassung der Schuld ist nichts anderes als ihre Nichtanrechnung wegen der Teilhabe an dem Verdienste Christi. Die Austreibung der Beraubtheit und des Mangels ist aber dasselbe wie die Information der contritio durch Liebe und Gnade.

6. Schuld besagt nicht irgendeine der Gnade entgegengesetzte Form, sondern lediglich ein Beraubtsein und einen Mangel. Es besteht also keinerlei Ähnlichkeit zu der Disposition beim natürlichen Werde- und Veränderungsprozeß.

7. Die contritio besagt ihrem Wesen nach nichts anderes als Schmerz und Abscheu über die Sünde. Eine solche Reue aber geht notwendig der Mitteilung des Verdienstes Christi, der Tilgung der Schuld, der Wiederaussöhnung und damit auch der Gnadeneingießung voraus. Keinem wird die Schuld nachgelassen, der nicht über sie eine contritio erweckt hat und sie bereut.

Aus all dem folgt, so schließt Olivi seine Ausführungen und gibt damit eine Antwort auf die oben gestellte Frage, daß die contritio, die einen Schmerz und Abscheu über die Sünden der Vergangenheit besagt, sowohl der Nachlassung der Schuld oder ihrer Nichtanrechnung, die durch die Mitteilung des Verdienstes Christi geschieht, vorausgeht als auch ihrer Austreibung, die durch die Eingießung der caritas oder Gnade erfolgt.

6. Die Versöhnung mit Gott durch die Genugtuung

Ist es möglich, durch Genugtuung mit Gott versöhnt zu werden? Diese Frage stellt Olivi zu Beginn seiner Satisfaktionslehre im Bußtraktat. Er antwortet[30]: Für den Sünder, der Gott beleidigt hat, ist es unmöglich, mit ihm

[30] Quaeritur, utrum sit possibile Deo reconciliari per satisfactionem. Et videtur, quod non, quia tunc fit reconciliatio, quando offensa recompensatur per aliquod aequivalens, sed cum offensa Dei sit infinita, nullus potest aequivalens dare. — Quia peccator nihil potest dare Deo pro offensa, quia et absque offensa totum debeat, sicut Anselmus dicit in libro „Cur Deus homo" et per se patet. Sed reconciliatio exigit aliquid dari pro offensa ultra debitum. — Quia nullum bonum opus fit a nobis . . .

Respondeo: dicendum, quantum est ex parte peccatoris, qui Deum offendit, impossibile est Deo per satisfactionem reconciliari etiam de minima culpa ex semetipso tantum vel ex suis viribus et operibus praecise consideratis: tum quia nihil potest quin totum et prius debeatur, cum quilibet teneatur diligere Deum toto corde, tota anima et ex omnibus viribus; tum quia si per se posset Deo satisfacere, posset salvari et iustificari; tum quia

durch Genugtuung versöhnt zu werden, und sei es auch nur für die geringste Schuld, wenn man dabei an eine durch sich selbst und im strengen Sinn aus eigenen Kräften geleistete Genugtuung denkt. Denn einmal schuldet der Sünder alles, was er zu tun vermag, bereits vorher Gott dem Herrn, da jeder gehalten ist, Gott aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und aus allen seinen Kräften zu lieben. Sodann könnte jemand, falls er aus sich selbst Gott genugtun könnte, ohne die göttliche Gnade gerettet und gerechtfertigt werden. Die Schwere der Beleidigung richtet sich ferner nach dem, der beleidigt worden ist; sie hat also hier unendlichen Charakter. Der Sünder aber oder auch die ganze Welt können nur etwas Endliches anbieten. Schließlich kann der Sünder die Ehre, die er Gott geraubt hat, da er ihm durch seine Sünde Verachtung erzeigte, nicht wieder zurückerstatten. Wenn aber die guten Werke unter den Flügeln und dem Schutze des Verdienstes Christi in Vereinigung mit ihm geschehen, so ist es möglich, mit Gott durch Genugtuung versöhnt zu werden. Christus hat nämlich durch seinen Kreuzestod Gott für alle zugefügten und noch in Zukunft erfolgenden Beleidigungen des ganzen Menschengeschlechtes auf das vollkommenste Genugtuung geleistet, soweit es auf ihn ankommt und den Wert seines Lösepreises und seiner Wiedergutmachung, der sein Maß von der Würde der Person erhält, die ja unendlich ist. Wer darum mit Christus actu vereinigt ist und so dessen Verdienst als seine eigene ihm, wie jedem Gläubigen, von Christus überlassene Gabe besitzt, der leistet durch die guten Werke, die er tut, eine vollkommene Genugtuung und wird daraufhin durch die Genugtuung mit Gott versöhnt, indem er Gott das Unrecht durch Christi Verdienst ersetzt, Gott in sich ehrt und sich selbst durch Übernahme von Bußwerken eine Strafe auferlegt. Wenn jemand aber nicht mit Christus actu vereinigt ist, kann er keine Versöhnung mit Gott erlangen, so zahlreich und so groß auch die Bußwerke wären, die er verrichtete, weil keine Genugtuung würdig wäre.

In der Antwort auf einen Einwand heißt es: Niemand kann aus eigener Kraft Gott etwas Gleichwertiges geben; gibt er aber das Verdienst Christi, das er als ihm von Christus mitgeteilt besitzt, bietet er etwas Gleichwertiges an.

offensa est tanta, quantus est ille, qui offensus, ac per hoc infinita; peccator autem aut totus mundus nihil habet, quod dari possit, nisi finitum; tum quia honorem, quem Deo abstulit per culpam, ipsum contemnendo, non potest sibi reddere. Si vero opera bona fiant sub alis et protectione meriti Christi in unione ad ipsum, sic est possibile Deo reconciliari per satisfactionem. Christus enim per mortem crucis perfectissime satisfecit Deo de omnibus offensis Deo factis et faciendis totius generis humani, quantum est ex parte ipsius Christi et valoris pretii seu recompensationis datae, qui fuit tanta, quanta erat persona, qui utique infinita erat. Et ideo qui Christo actu unitus est, quia eo ipso habet meritum tamquam suum datum sibi a Christo et cuilibet fideli suo, cum bonis operibus, quae facit, dat Domino recompensationem perfectam et per consequens reconciliatur Deo per satisfactionem recompensando Deo iniuriam per Christi meritum et Deum in se honorando et se ipsum puniendo per actus bonos et poenales. Si igitur non sit actu unitus Christo, quantumcumque et quantacumque bona opera faceret, non posset Deo reconciliari, quia nulla satisfactio condigna fieret . . . Ad primum ergo dicendum quod nullus potest dare aequivalens per se et secundum se ex propriis viribus, sed dando meritum Christi, quod habet sibi datum a Christo communicatum, dat aequivalens. Sent. IV, d. 15, a. 1, q. 1: Pa f. Xrv.

II. Systematische Darstellung und theologiegeschichtliche Einordnung

1. Wesen der Rechtfertigung

Wer die im ersten Teil gebotenen Texte auch nur flüchtig durchliest, dem fällt sogleich auf, daß ein Gedanke die gesamte Bußlehre Olivis beherrscht: das Verdienst Christi. Davon ist immer wieder die Rede; das Wort meritum Christi begegnet uns in den vorliegenden Texten nicht weniger als 50mal. Das Verdienst, das Christus durch sein Leiden erworben hat, ist die Grundlage unserer Rechtfertigung. Nur um des Verdienstes seines Sohnes willen vergibt uns Gott unsere Sündenschuld. Wer darum nach dem Fall in die schwere Sünde wieder mit Gott versöhnt werden will, muß die Verbindung mit dem Verdienste Christi suchen: er muß daran Anteil erhalten, es muß ihm zugewendet und mitgeteilt werden. Das ist klare Lehre der Heiligen Schrift, der Väter und des katholischen Glaubens. In immer neuen Wendungen betont Olivi diese grundlegende Wahrheit: *participatio, applicatio, communicatio meriti Christi*. so häufen sich bei ihm die Ausdrücke, die diesen Sachverhalt wiedergeben sollen. Aus sich selbst, aus eigener Kraft ist der Sünder nicht imstande, auch nur für die geringste Schuld Genugtuung zu leisten und Verzeihung zu finden. Die Teilnahme an Christi Verdienst bewirkt nun, daß uns die Sünde nicht mehr angerechnet wird, und darin besteht das eigentliche Wesen der Rechtfertigung. Schuld ist nämlich nicht etwas, dem eine formelle Wesenheit zukäme, sondern bedeutet eine Haftung und eine Verpflichtung, durch die jemand wegen seiner Sünden Gott gegenüber gebunden ist. Diese Haftung wird durch die Mitteilung von Christi Verdienst getilgt oder nicht mehr als solche angerechnet. Wer nun so vor Gott nicht mehr in Schuld dasteht, dem schenkt er in seiner Freigebigkeit und Güte den Habitus der Gnade und caritas. Die Voll-Rechtfertigung umfaßt also ein zweifaches: die ob der Zuwendung des Verdienstes Christi erfolgte Nichtanrechnung der Sündenschuld und die heiligmachende Gnade und caritas[31]. Viererlei Gnaden sind zur Rechtfertigung erforderlich, so betont Olivi an einer von uns noch nicht angezogenen Stelle der dist. 17, q. 1[32]: 1. das göttliche Wohlgefallen, das aus seiner Güte heraus die Schuld nachläßt und jegliche Gnadengabe schenkt; 2. die Wirkung dieses Wohlgefallens, wodurch der Wille zum Haß gegen das Böse und zum Wollen des Guten hingewendet, hingeneigt und bewegt wird; 3. die Mitteilung des Verdienstes Christi, ohne das es bei Gott keine Versöhnung gibt; 4. der Habitus der Liebe, der unseren Geist Gott wohlgefällig und wert macht.

---

[31] Vgl. besonders unsere Ausführungen oben Nr. 1, 3d, 4 und 6.

[32] Notandum etiam, quod ad iustificationem exiguntur quattuor gratiae: primo Divinum beneplacitum ex sua bonitate remittens culpam et dans omne donum gratuitum; secundo effectus eius aliquis, quo voluntas applicetur, inclinetur et moveatur ad odium mali et ad velle boni; tertio meriti Christi communicatio, sine quo non invenitur apud Deum reconciliatio habens se per modum promerentis et reconciliantis inter nos et Deum; quarto habitus caritatis reddens mentem Deo acceptam et gratam. Pb f. 180r.

Wie haben wir nun die communicatio meriti Christi näherhin zu verstehen? Joh. Auer, der in seinem umfassenden Werk über die Entwicklung der mittelalterlichen Gnadenlehre häufig auf Olivi Bezug nimmt, charakterisiert sie als „Teilhabegnade" und spricht in diesem Zusammenhang von einer „Christusmystik" Olivis. Er weist darauf hin, daß dieser hier nicht bloß eine Anrechnung des Verdienstes Christi lehrt, sondern eine wirkliche Teilhabe mystischer Art[33]. Jos. Koch urteilt anders. Er ist der Meinung, daß Olivi nur an eine rechtliche Zuwendung des Verdienstes Christi denkt[34]. Koch, der bei Abfassung seiner Studie den Sentenzenkommentar noch nicht kannte, beruft sich auf die Ausführungen unseres Franziskaners in seiner Summa quaestionum. Hier unterscheidet Olivi in der allgemeinen Sakramentenlehre bei der Behandlung der Frage „*An in quolibet sacramento detur aliqua specialis gratia*" eine dreifache Gnade[35]: „1. *assistentia increatae caritatis super quemcumque ab ipso (!) dilectum; 2. iurisdictionalis possessio seu participatio meriti Christi; 3. habitus caritatis seu gratiae mentem realiter informantis.*" Hier wird also die Teilhabe an Christi Verdienst deutlich als „rechtlicher Besitz" charakterisiert.

Besonders aufschlußreich aber ist für das Verständnis seiner Anschauungen die umfangreiche gleichfalls in die Summa aufgenommene Quaestio de merito Christi. Hier erörtert Olivi u. a. die Frage: „*An habere ius meriti Christi seu an ipsum meritum Christi ut per viam iuris habere sit omnino idipsum quod habere habitus vel actus gratiae et virtutum*[36]". Koch faßt die eingehenden Ausführungen Olivis so zusammen[37]:

„Hier handelt es sich um die in der Frühscholastik viel diskutierte Frage, ob die Kinder in der Taufe Gnade und Tugenden erhalten oder nicht. Im Anschluß an die Dekretale Innozenz' III. „Maiores Ecclesiae causas" (D. 410) legt Olivi die beiden Hauptansichten der Frühscholastiker dar: die einen leugneten, daß die unmündigen Kinder in der Taufe die *habitus fidei et caritatis* erhalten, die anderen sagten, sie erhalten sie *quoad habitum,* nicht *quoad usum.* Die heutigen Lehrer bevorzugen die zweite aus sechs Gründen, die Olivi im einzelnen darlegt. Er selbst tritt energisch für die erste ein. Der Hauptgrund ist für ihn offensichtlich der, daß man — volkstümlich gesprochen — beim heranwachsenden Kinde nichts von Tugenden merkt. Wächst ein getauftes Kind unter Schismatikern, Häretikern oder Ungläubigen auf, so nimmt es deren Irrtümer an: ist es in katholischer Umgebung, so bedarf es des Unterrichtes und der Erziehung, um wirklich zu glauben, zu hoffen und zu lieben. An und für sich unterscheidet sich das getaufte Kind von dem ungetauften nicht durch eine tiefere Neigung zum Guten. Darum nimmt Olivi an, daß den unmündigen Kindern in der Taufe das Verdienst Christi nur durch einen rechtlichen Akt zugewandt wird. Freilich ist dieser Akt bedingt; denn wenn das zum Gebrauch der Vernunft gelangte Kind dem Gnadengeschenk Gottes nicht zustimmt und der Sünde nicht widersagt, so verliert es das Verdienst Christi. Die Begründung, die Olivi seiner Ansicht gibt, läßt sich etwa

---

[33] Vgl. Auer, Gnadenlehre I, 165 f. 340; II, 54. 214. 246.
[34] Vgl. Koch, Verurteilung Olivis 516 ff.
[35] Cod. Vat. lat. 4986 f. 136r.
[36] Cod. Vat. Burgh. 173, f. 54v—60r.
[37] Koch, Verurteilung Olivis 517 f.

folgendermaßen zusammenfassen: Man muß die Erbsünde *(vitium originale)* und die mit ihr gegebene Schuldhaftigkeit *(culpabilitas seu reatus peccati)* unterscheiden. Die Erbsünde bleibt auch in den Getauften; aber sie verliert ihren Schuldcharakter durch die Zuwendung des Verdienstes Christi"[38].

Zur Erläuterung und Begründung seiner Auffassung weist Olivi u.a. auf folgendes hin[39]:

„Secundo praenotandum est, quod quomodocumque persona habens aliquos habitus vitiosos possit simul cum hoc habere aliquam iustitiam et sanctitatem et opera meritoria Deo gratissima et totum, quod pro praedictorum vitiorum reatu Deo debetur, sufficienter. immo et transcendenter solventia et satisfacientia, constat, quod talis persona erit plene excusata et liberta a reatu, quem ex praedictis vitiis fuerat consecuta; si ergo praedictae personae, manentibus illis vitiis, detur perfectum ius in meritum Christi, ita quod meritum Christi sit verius suum quam regnum aliquod sit regis temporalis, constat, quod tunc habebit iustitiam et sanctitatem meriti Christi, quae indubitanter transcendenter solvit, quidquid Deo debebatur propter reatum vitiorum."

Diese Ausführungen zeigen in Verbindung mit seinen Darlegungen zur Bußlehre deutlich, von welchen Gedanken sich Olivi bei seiner Lehre von der communicatio meriti Christi hat leiten lassen: Jemand, der vor Gott in Schuld dasteht. kann davon nur befreit werden, wenn er etwas vorweisen kann, das Gott so wohlgefällig ist, daß es das Gott Mißfällige der Schuld aufwiegt, mag diese Schuld nun in schlechten Habitus begründet sein (wie bei der Erbsünde) oder in einer persönlichen schlechten Tat (wie bei der persönlichen Sünde). Das Moment der Schuldhaftigkeit ist wohl zu unterscheiden von dem ihr zugrunde liegenden positiven und realen Etwas (schlechte Habitus oder persönliche Tat). Schuldhaftigkeit besagt nicht etwas Positives, sondern einen Mangel, bedeutet eine rechtliche Beziehung des Menschen zu Gott, besteht in dem reatus und der

[38] Zur Erbsündenlehre Olivis vgl. J. Stufler, Das Wesen der Erbsünde nach Olivi, in: ZKathTh 55 (1931) 467 ff.: Die Erbsünde ist nach Olivi „eine habituelle ungeordnete Selbstliebe, vermöge welcher der Mensch an Stelle Gottes sich selbst zum letzten Ziele macht. Die negative Kehrseite ist die Abwendung des Menschen von Gott als seinem letzten Ziele. Sekundär schließt die Erbsünde alle jene Unordnungen in sich ein, welche sie in den dem Willen unterworfenen Potenzen anrichtet. Dazu gehört in erster Linie das Widerstreben und die Auflehnung des sinnlichen Strebevermögens gegen die Herrschaft des Willens . . . *Ex his patet, quod peccatum originale dicit naturalem infectionem appetitus intellectivi et sensitivi et intellectus speculativi et practici et aestimativae sensualis subservientis utrique intellectui. Infectionem dico contrarium virtuti et rectae rationi ac divinae legi. Ex hoc autem sequitur, quod in se quantum ad omnes partes praedictas includit pronitatem ad malum et difficultatem ad bonum et intestinum bellum contra seminaria virtutum* . . . Die Anrechenbarkeit der Erbsünde zur Schuld und zur Verdammnis läßt sich, so meint Olivi, leicht einsehen, wenn man sie betrachtet in sich, in ihrem Verhältnis zu Gott, zu ihrem Subjekt, zu ihrem ersten Prinzip, zum Akte, zu dem sie eine habituelle Hinneigung gibt, und zur Verpflichtung des natürlichen Rechtes und des göttlichen Gebotes. In sich betrachtet ist sie eine *pravitas contraria virtuti, quam impossibile est deum non odire* . . . In bezug auf Gott ist sie eine *pura dehonoratio Dei: est enim adhaesio ad aliud quasi ad summum bonum et aversio a Deo acsi Deus esset malus et non summe bonus.* Daher muß Gott die Erbsünde betrachten als etwas ihm Entgegengesetztes und ihn Entehrendes. Betrachtet man sie endlich in bezug auf die Verpflichtung des natürlichen Rechtes und des göttlichen Gesetzes, *patet, quod haec infectio est culpabilis, quia habet illud, quod iure naturali et divino est prohibitum habere, et quia non habet illud, quod tenetur habere, scilicet amorem Dei et iustitiam eius.*"

[39] Cod. Vat. Burgh. 173 f. 56r; vgl. Koch, Verurteilung Olivis 518, Anm. 109.

obligatio, qua tenetur quis obnoxius Deo. Aufgehoben kann darum diese Schuld nur durch etwas werden, das auf derselben Ebene liegt, also nicht durch die heiligmachende Gnade und caritas, die etwas Positives und Absolutes in der Seele besagen, sondern durch eine andere rechtliche Beziehung, nämlich eine Beziehung zum Verdienste Christi. Aus Eigenem hat nämlich der Mensch nichts aufzuweisen, was in den Augen Gottes diese Haftung aufwiegen könnte. Erst wenn der Mensch rechtlicher Besitzer des Verdienstes Christi geworden ist, wenn ihm dessen Gerechtigkeit und Heiligkeit übereignet worden sind, besitzt er etwas, das den Ausgleich herbeiführen kann, ja das wegen des unendlichen Charakters von Christi Verdienst den reatus in überreichem Maße aufwiegt und darum aufhebt. Mögen auch die verkehrten Habitus bleiben (wie bei der Erbsünde), mag auch die sündhafte Tat selbst nicht ungeschehen gemacht werden können, angerechnet werden sie dem, der rechtlicher Besitzer des Verdienstes Christi ist, nicht mehr. In diesem Sinne spricht Olivi von der Nachlassung der Sündenschuld als einem *„non imputari"*. Die Rechtfertigungsgnade ist also nach ihm zunächst und im eigentlichen Sinne die rechtliche Zuwendung und Übereignung des Verdienstes Christi an den Sünder, besteht somit in einem rechtlichen Akt.

Von hier aus werden nun auch die Anschuldigungen verständlich, die gegen Olivi im Laufe des gegen ihn geführten Prozesses wiederholt vorgebracht worden sind. Schon in der von einem gewissen Fr. Ar. (Arnaldus de Roccafolio?) stammenden ersten Anklageschrift wurde ihm vorgeworfen, er habe gelehrt: *„quod gratia nihil ponit in anima absolute"* und *„quod ad deletionem culpae non exigitur gratia informans"*[40]. Noch deutlicher heißt es in der *Littera septem sigillorum*, einer Art Glaubensbekenntnis, das die mit der Prüfung der Schriften Olivis betraute Kommission von vier Magistri und drei Bakkalaurii gegen seine Irrtümer aufgestellt hatten und das Olivi auf Geheiß des Ordensgenerals unterschreiben mußte[41]:

„17. Item ceterum dicimus, credimus et tenemus, quod dicere, quod gratia nihil ponit in anima absolutum sed relationem ad gratiam Christi seu ius quoddam in meritis Christi, sicut monachus habet ius in bonis monasterii, non per aliquid absolutum, est erroneum.

18. Item dicere, quod ad deletionem culpae non exigitur infusio gratiae animam informantis, error est"[42].

Olivi bestritt aber entschieden, eine solche Lehre vorgetragen zu haben. In seiner Antwort auf die Littera septem sigillorum schreibt er[43]: „. . . *quia semper*

[40] Vgl. Koch, Verurteilung Olivis 503.
[41] Diese „Littera septem sigillorum" ist erst vor kurzem von G. Fussenegger wiederaufgefunden worden; vgl. seine in Anm. 1 und 8 zitierte Studie.
[42] Fussenegger 52. — So auch in dem von der Ordenskommunität erbetenen, kurz vor dem Vienner Konzil verfaßten Gutachten des Ägidius von Rom über die Lehren Olivis; vgl. Koch, Das Gutachten des Aegidius Romanus 163 f.; ferner Amorós, Aegidii Romani impugnatio 442 ff. (Vgl. Anm. 1).
[43] Laberge 130 (vgl. Anm. 8).

contrarium docui, sequens communes opiniones. Et semper credidi, quod gratia ponat in anima aliquid absolutum."

Ausführlicher spricht er darüber in seinem Schreiben an den ihm befreundeten Fr. R. de Camliaco, worin er sich wegen bestimmter Sätze verteidigt. Es heißt da u. a.[44].

„Quod enim dicunt me dixisse, quod gratiam nihil ponat in anima absolute. Numquam credidi nec credo; immo scripsi et docui contrarium: aliquando tamen temporibus retroactis opinionem, quae ab Innocentio in Decretali ponitur de parvulis baptizatis, dixi non faciliter aut temere a quolibet reprobari, cuius rationes et vias multifarias non curo nunc dicere: immo propter reverentiam ordinis mei ac divinissimi patris mei Francisci iudicio vicarii suae sedis universaliter me subdidi et tam in hoc quam in aliis totis viribus meam intelligentiam captivavi, quamvis scirem, quod non habebat plenam auctoritatem de fide et maxime, ubi Romanus Pontifex in suis authenticis Decretalibus hominem reliquit in libero.

Quod etiam ad deletionem culpae non exigitur gratia informans. Contrarium teneo.

Quod virtutes non dantur parvulis in baptismo. De hoc, sicut iam dixi, nihil est in scriptis meis, nihil etiam unquam asserui. Sed quod ex necessitate ad eorum salvationem hoc fieri non oporteat, aut quod communiter hoc non fiat: dixi ante tempora fratris Hieronymi esse opinionem profundo et solemni scrutinio discutiendam et non temerarie tamquam haereticam a quolibet reprobandam, quia aliquando latet fel, ubi creditur esse mel et e converso; semper tamen tamquam fidem tenui et teneo, quod numquam possunt salvari sine merito Christi gratis sibi impenso, quod meritum super omnia gratia debet dici et virtus virtutum; qualiter autem fiat hoc, nostis forte melius quam ego."

In der Tat hat Olivi nicht die Existenz der heiligmachenden Gnade als einer geschaffenen, der Seele inhärierenden Gnade und ihre Verleihung in der Rechtfertigung geleugnet, wie aus den oben mitgeteilten Texten seines Sentenzenkommentars wie auch seiner Summa hervorgeht. Er kennt und lehrt einen Habitus gratiae et caritatis, wobei er Gnade und caritas gleichzusetzen scheint[45]. Aber diese habituelle Gnade ist nicht eigentlich die Rechtfertigungsgnade, die die Sünde tilgt, sondern gleichsam eine Zugabe, die Gott in seiner Freigebigkeit dem Menschen schenkt, sobald dieser ob der Zuwendung des Verdienstes Christi vor Gott nicht mehr in Schuld dasteht. Olivi trennt also in scharfer Weise Sündentilgung und Gnadeneingießung, mag auch beides sich in einem und demselben Augenblicke vollziehen. Wenn ihm darum vorgeworfen wurde, er lehre, zur Tilgung der Sündenschuld sei keine gratia informans erforderlich, so war das schon berechtigt, und seine Erwiderung „*contrarium teneo*" wirkt nicht überzeugend. Ja, Olivi ging so weit, wenigstens als diskutierbar die Ansicht zu vertreten und ausführlich zu begründen, daß die unmündigen Kinder in der Taufe allein durch die Zuwendung des Verdienstes Christi ohne Verleihung der heiligmachenden

---

[44] Ed. in Quodlibeta f. 63 (vgl. Anm. 8).

[45] Da die Gnadenquästionen Olivis nicht erhalten sind, läßt sich diese Frage nicht sicher entscheiden. In der Bußlehre spricht er gewöhnlich von habitus caritatis et gratiae, nennt also die Liebe zuerst. Alles deutet darauf hin, daß er beide identifiziert. Auch sein Schüler Petrus de Trabibus, der die Ansichten seines Meisters getreu wiederzugeben pflegt, setzt sich sehr für diese Gleichheit von Gnade und Liebe ein; vgl. zu dieser Frage Auer, Gnadenlehre I, 136 ff.

Gnade und caritas gerechtfertigt würden. Es ist recht bezeichnend, daß er am Schluß des mitgeteilten Textes beteuert, er habe es stets als Glaubenssatz angesehen und halte auch jetzt daran fest, daß die Kinder niemals ohne das ihnen in freier Güte zugewendete Verdienst Christi gerettet würden, das Verdienst, das über alles Gnade und Tugend der Tugenden genannt werden müsse.

Über das gegenseitige Verhältnis der beiden Rechtfertigungsmomente Sündentilgung und Gnadeneingießung wurde in der mittelalterlichen Scholastik eine lebhafte Kontroverse geführt. Über die damals vertretenen Anschauungen unterrichtet uns eingehend der Zeitgenosse Olivis, Richard von Mediavilla. Er zählt fünf Meinungen auf[46]:

Nach einer ersten Meinung geht die Eingießung der Gnade der Naturordnung nach der Vergebung der Sündenschuld voraus; denn das ist dem Sein nach früher, was der Kausalität nach den Vorrang hat. Die Gnadeneingießung ist aber die Formalursache der Sündentilgung. Andererseits kann man auch der Sündentilgung, insofern sie nämlich im Verhältnis der Materialursächlichkeit zur Eingießung der Gnade steht, eine Priorität dieser gegenüber zuweisen; es ist ja nicht widerspruchsvoll, daß zwei Dinge gegenseitig im Verhältnis der Ursächlichkeit zueinander stehen, wenn nur Ursache jedesmal unter einer anderen Rücksicht gefaßt wird, wie sich aus Aristoteles beweisen läßt. — Richard lehnt jedoch diese (von Thomas vertretene) Theorie als von falschen Voraussetzungen ausgehend und als ungenügend ab.

Die zweite Ansicht, die unser Autor anführt, stellt sich als eine Art Imputationstheorie dar. Die Vertreter dieser Ansicht gehen davon aus, daß Gott ohne Änderung seines Willens wollen kann, daß heute dieses geschieht und morgen jenes und nicht umgekehrt. So kann er auch ohne Wandlung seines Willens wollen, daß der, der seine Sünde hinreichend bereut, nicht mehr der Strafverpflichtung unterworfen ist und seine Sünde ihm nicht mehr als Beleidigung Gottes angerechnet wird, und das heißt dann Sündennachlaß quoad offensam. Solange der Mensch freilich seine Sünde nicht bereut, sieht ihn Gott als Feind an und läßt ihn der ewigen Strafe verhaftet sein. Nach dieser Auffassung geschieht also die Sündenvergebung nicht durch die Eingießung eines Habitus in die Seele, sondern durch den gnadenvollen Willen Gottes. Dieser huldreiche Wille Gottes ist also die Gnade, durch die die Sünde getilgt wird. Nachher freilich schenkt ihnen Gott auch den Habitus der caritas, wodurch sie dann der besonderen Liebe Gottes und des ewigen Lebens würdig werden und umgekehrt auch sie Gott würdig lieben können. Die Sündentilgung geht also der Gnadeneingießung voraus. — Richards Urteil über diese Theorie lautet: *Non approbo sed reprobo,* besonders weil sie die Ausprüche der Väter gegen sich hat und auch gegen die allgemeine Ansicht der Lehrer verstößt; denn die Gnade, durch die die Sünde getilgt wird, ist etwas Absolutes, das habituell in der Seele bleibt.

Eine dritte Ansicht geht dahin, daß der Gnadeneingießung gegenüber der Sündenvergebung eine Priorität zukomme von Gott aus gesehen; in bezug auf die empfangende Seele liege das Verhältnis aber umgekehrt. — Richard wendet dagegen ein, die Sünde werde von Gott durch die Gnade in der Weise getilgt, daß eben die Seele die Gnade in sich aufnehme. Also ist die Aufnahme der Gnade der Naturordnung nach früher als die Vertreibung der Sünde, wenn anders die Gnade überhaupt Ursache der Sündenvergebung ist.

---

[46] Sent. IV, d. 17, a. 4, q. 4: ed. Venetiis 1509, IV 88v.

Eine vierte Ansicht unterscheidet hier zwischen dem Eintritt der Gnade in die Seele und dem Gerechtsein der Seele durch die Gnade. Der Naturordnung nach ist die Eingießung der Gnade früher als die Nachlassung der Schuld. Diese aber ist früher als das Gerechtsein; denn durch dieses „In-der-Seele-sein" der Gnade werde die Sünde nicht vertrieben; das setze vielmehr die Tilgung der Sünde schon voraus. — Aber auch diese Theorie findet nicht die Billigung unseres Meisters; er meint, daß sie, konsequent zu Ende gedacht, zu allerlei Ungereimtheiten führe.

Zum Schluß legt Richard seine eigene Ansicht dar. Er ist mit anderen der Meinung, daß man überhaupt nicht von einer Priorität der Naturordnung sprechen kann, sondern nur der logischen Ordnung; denn die Gnadeneingießung ist in Wirklichkeit mit der Sündentilgung identisch; es sind nicht zwei getrennte Veränderungen, wie die Entstehung eines Dinges und die Auflösung eines anderen. Die Sünde hat ja eigentlich kein positives Sein; sie ist formell keine Wesenheit, sondern das Fehlen oder die Abwesenheit eines Gutes, das da sein sollte. Die Deformität der Sünde zerstören heißt aber nichts anderes als das Gut wiederherstellen, dessen Negation die Sünde ist. Dieses Gut wird in der Gnadeneingießung wiederhergestellt oder besser gesagt: das Gut ist die Gnade selbst, und die Wiederherstellung des Gutes ist die Gnadeneingießung selbst. Die Gnadeneingießung besagt also Nachlassung der Sünde, derentwegen die Seele Gott mißfiel; sie besagt aber auch eine Vervollkommnung der Seele, derentwegen sie Gott gefällt. Unserer Verstandesauffassung nach ist das „Nicht-mißfallen" früher als das „Gefallen". Somit ist die Gnadeneingießung, insofern sie Sündentilgung ist, logisch früher als die Gnadeneingießung, insofern sie die Freundschaft und das Wohlgefallen Gottes wiederherstellt, wodurch die Seele des ewigen Lebens für würdig befunden wird.

Es wäre interessant zu wissen, welche Lehrer Richard bei der Darlegung der zweiten Ansicht im Auge hat. Diese Theorie hat ohne Zweifel große Ähnlichkeit mit der Olivis. Richard, der einer der vom Ordensgeneral bestellten Zensoren der Schriften Olivis war[47], wird gewiß dessen Anschauungen gekannt haben. Und doch ist hiermit die Lehre des großen Spiritualenführers nicht genau wiedergegeben; denn es fehlt die für unseren Franziskaner so charakteristische Berufung auf das Verdienst Christi. Auch kann man nicht sagen, daß Olivi die habituelle Sünde im wesentlichen als reine Strafverhaftung betrachtet hat, wie es die von Richard zitierte Meinung zu tun scheint. Olivi spricht, wie wir hörten, einfachhin von *„reatus"* und von *„obligatio, qua propter peccatum tenetur quis obnoxius Deo"*[48]. Darin aber kommen beide Ansichten überein: in der scharfen Trennung von Sündennachlassung und Gnadeneingießung. Schon Bonaventura berichtet kurz von einer Meinung, nach der Gott zunächst die Sünde nachläßt und erst dann die Gnade mitteilt, und fügt hinzu: allgemein wird aber heute das Gegenteil angenommen, daß nämlich Gott durch die heiligmachende Gnade die Sünde tilgt[49]. Gerade das verwirft aber Olivi ganz entschieden. In seiner Streitschrift gegen Fr. Arnaldus macht er seinem Gegner den Vorwurf, er lehre: *„Quod esse culpae non omnino praecedit expulsionem eius, immo intercedit medium naturaliter, sc. illud per quod fit expulsio, quod est gratiae infusio"*[50]. Eine solche Auffassung hält er im letzten für widerspruchsvoll und glaubenswidrig. Was seinen

[47] Vgl. Fussenegger 51. [48] Vgl. oben Nr. 4.
[49] Sent. IV, d. 17, q. 1, a. 2, q. 1: IV, 426.
[50] Impugnatio articulorum, ed. in: Quodlibeta 45v.

Gegner zu einer solchen Behauptung bewogen habe, wolle er bei dieser Gelegenheit nicht untersuchen, da dieser sich nicht klar darüber ausspreche. Aber vielleicht ist es eine gewisse „communis opinio", so führt er weiter aus, nach der die Eingießung der Gnade der Naturordnung nach der Informierung der Seele durch die Gnade vorausgeht, ferner die Gnadeneingießung der Naturordnung nach früher ist als die Austreibung der Schuld, so als wenn es sich um zwei real verschiedene Vorgänge und Veränderungen handle, und endlich die Gnade die Schuld effektiv aus der Seele treibt, so als wenn wir annähmen, die Gnade finde die Schuld in der Seele vor, treibe sie vor sich her und verjage sie. Auf all das lasse ich mich nicht ein, fährt unser Autor fort: denn das zu untersuchen ist mehr Sache des Philosophen als des Theologen. Aufgabe des Philosophen ist es nämlich, das genaue Verhältnis zwischen der Einführung der neuen Form und der Austreibung der entgegengesetzten Form zu erforschen, ob beide der Sache nach dasselbe und so der Naturordnung nach gleichzeitig, oder ob sie der Sache nach verschieden sind, und es so auch der Naturordnung nach ein Früher und Später gibt[51].

In seinem Sentenzenkommentar hat aber Olivi dieser Frage doch eine kurze Betrachtung gewidmet, wie wir oben gesehen haben[52]. Hier beantwortet er sie im Sinne seiner Auffassung von der Rechtfertigung mit einer Unterscheidung: Meint man mit Gnade die Mitteilung des Verdienstes Christi, so geht die Gnade der Sündennachlassung voraus; meint man mit Gnade aber den Habitus der caritas und Gnade, so kann man die Frage nach der Priorität von infusio gratiae und expulsio culpae gar nicht stellen; denn die Sündenschuld ist nicht etwas, das eine formelle Wesenheit besitzt, sondern bedeutet ein Beraubtsein und einen Mangel. Insofern nun dieser Mangel durch das Geschenk der eingegossenen Liebe und Gnade aufgehoben wird, geht die Sündenaustreibung der Gnade weder voraus noch folgt sie ihr, weil beides ein und dasselbe ist. Will man sie aber logisch voneinander unterscheiden, so hält unser Autor dafür, daß die Gnadeneingießung im Denken früher erfaßt wird als die Austreibung der Schuld. Es ist bemerkenswert, daß Richard von Mediavilla bei der Darlegung seiner Ansicht offenbar Gedanken Olivis aufgreift, wenn auch er es ablehnt, hier von einer Priorität der Naturordnung zu sprechen und nur eine solche der logischen Ordnung zuläßt.

---

[51] Quid autem moverit illum ad hoc, dicendum ad praesens subticeo, quia nec ipse hoc clare expressit. Utrum enim quod moverit eum quaedam communis opinio, quae vult, quod gratia prius naturaliter infundatur in anima, quam eam informet, et quia eius infusio sit prior naturaliter expulsione culpae, asci infusio gratiae et expulsio culpae sint duae actiones seu mutationes realiter diversae, et hac si gratia effective culpam de anima expellat, asci imaginaremur, quod gratia culpam in anima inveniat et eam ab anima impellat et expellat per quandam actionem impulsivam eam impigendo extra animam. De hoc autem non curo, quod magis spectat eius inquisitio ad naturalem quam ad theologum: naturalis enim est inquirere, an formae generatae introductio et formae contrariae expulsio sint idem secundum rem ac per consequens sint simul naturae, vel sint diversae secundum rem, et sic, quod una sit naturaliter prior altera. Loc. cit.

[52] Vgl. oben Nr. 4.

2. Notwendigkeit des Bußsakramentes

Vom Wesen der Rechtfertigung her als einer communicatio meriti Christi begründet nun Olivi auch die unumgängliche Notwendigkeit des Bußsakramentes[53]. Christus hat nämlich die Zuwendung seines Verdienstes von dem Empfang der Sakramente der Kirche abhängig gemacht. Die Sakramente sind in der jetzigen Gnadenordnung normalerweise der einzige Weg, um mit Christi Verdienst in Verbindung zu kommen. Das gilt insbesondere vom Bußsakrament. Dieses Sakrament ist das gegen die persönliche schwere Sünde bestimmte Heilmittel schlechthin. Jeder, der nach der Taufe in schwere Sünde gefallen ist, ist auf diesen Weg angewiesen. Immer wieder und mit großer Eindringlichkeit betont Olivi diese für seine Rechtfertigungslehre grundlegende Wahrheit[54]. Es ist einzig und allein das Bußsakrament, das uns die Verdienste Christi zuwendet und damit unsere Sündenschuld tilgt. Freilich ist nicht immer der aktuelle Empfang notwendig; es gibt auch ein *sacramentum in voto,* und dieses genügt, wenn keine Möglichkeit der Beichte vor dem Priester der Kirche gegeben ist. Man beachte, daß Olivi nicht sagt, das votum sacramenti rechtfertigt, sondern das sacramentum in voto. Er unterscheidet nämlich ein Bußsakrament in voto und in actu und behauptet, daß das Sakrament in einer dieser Formen da sein müsse, wenn der Sünder gerechtfertigt werden soll. Dieses sacramentum in voto ist wohl von der contritio zu unterscheiden, wenn diese auch stets damit verbunden ist und es ohne sie keine Verzeihung der Sünden gibt. Es äußert sich in dem Verlangen und dem Vorsatz, zu gegebener Zeit seine Sünden dem Bußgerichte zu unterwerfen. Das sacramentum in voto genügt freilich nur, wenn keine Möglichkeit zur Beichte besteht. Sobald sich aber eine, was Zeit, Ort und Beichtvater betrifft, günstige Gelegenheit bietet, muß der Beichtvorsatz zur Ausführung kommen; andernfalls geht der Mensch seiner Rechtfertigung wieder verlustig und sinkt in den früheren Schuldzustand zurück. Mit großem Nachdruck und immer wieder warnt Olivi davor, sich mit dem bloßen sacramentum in voto zu begnügen. In einer eigenen Quaestio bemüht er sich, die näheren Umstände genau zu bestimmen, unter welchen jemand zur Ablegung einer aktuellen Beichte vor dem mit der Schlüsselgewalt ausgestatteten Priester der Kirche verpflichtet ist[55].

An der Notwendigkeit des Bußsakramentes und der Bedeutung der kirchlichen Schlüsselgewalt für die Rechtfertigung des Menschen hatte die scholastische Theologie von jeher festgehalten[56]. So sehr man auch von der rechtfertigenden Kraft der contritio überzeugt war, so betonte man doch mit der gleichen Entschiedenheit die Pflicht. seine Sünden auch nach erfolgter Rechtfertigung dem Priester zu beichten; ja, man nahm die Bereitwilligkeit dazu sogar in die Begriffsbestimmung der contritio auf und

---

[53] Vgl. besonders oben Nr. 1. 3a. 3b. 3c. 5.
[54] Vgl. oben Nr. 1. 2. 5.
[55] Sent. IV, d. 17, a. 9: Pa f. VIIrv.
[56] Vgl. zum Folgenden unsere Ausführungen in unserer Studie „Zur Bußlehre des hl. Bonaventura", in: FranzStud 36 (1954) 44 ff.

erklärte, daß nur dann eine wahre, rechtfertigende Reue vorliege, wenn sie mit dem Vorsatz zu beichten und genugzutun verbunden sei. Andererseits sah man aber keine Möglichkeit, dem Bußsakrament einen unmittelbaren Einfluß auf die Nachlassung der Sündenschuld einzuräumen; denn der würdige Empfang des Bußsakramentes setzt nach allgemeiner Überzeugung an notwendiger Disposition die contritio und damit die Rechtfertigung voraus; sie kann also nicht erst vom Bußsakrament bewirkt werden. Man bemühte sich daher angelegentlich, dem Bußsakramente und der kirchlichen Schlüsselgewalt andere Aufgaben und Wirkungen zuzuweisen. In der gesamten frühscholastischen Theologie kannte man, streng genommen, nur eine vorsakramentale Rechtfertigung durch die contritio, die freilich zur Schlüsselgewalt in Beziehung steht, aber doch nicht durch sie bewirkt ist.

Erst allmählich, zu Beginn der Hochscholastik brach sich die Erkenntnis Bahn, daß eine Rechtfertigung auch erst im Augenblick des Sakramentenempfanges statthaben könne, indem das Bußsakrament selbst auf die Entstehung der rechtfertigenden contritio einen Einfluß ausübe. Verstand man diesen Einfluß zunächst noch als eine Tätigkeit ex opere operantis, sei es des Pönitenten, sei es des Beichtvaters (Verdemütigung und Beschämung durch das Bekenntnis, amtliches Gebet des Priesters), so deutete man ihn bald schon als eine echte sakramentale Wirksamkeit ex opere operato. In aller Klarheit finden wir diese Auffassung bereits bei Hugo von St. Cher, Wilhelm von Auvergne, Wilhelm von Melitona und beim hl. Bonaventura. Diese, besonders die beiden letztgenannten, kennen also einen doppelten Weg der Rechtfertigung: durch die contritio, die zu ihrer Konstituierung zwar das votum sacramenti fordert, aber doch als Reueakt rechtfertigt, und durch den Empfang des Bußsakramentes, das die noch nicht genügende Reue, die attritio, zur rechtfertigenden contritio erhebt. Thomas von Aquin geht noch einen Schritt weiter: Es gibt nach ihm keine vorsakramentale Rechtfertigung im strengen Sinne des Wortes, sondern nur noch eine solche durch das Bußsakrament. Die Sakramente wirken nämlich nicht nur, wenn sie aktuell gespendet und empfangen werden, sondern auch schon im voraus, in voto. Jede Nachlassung der nach der Taufe begangenen schweren Sünde ist eine Wirkung des Bußsakramentes und der darin tätigen Schlüsselgewalt. Auch bei der Rechtfertigung durch die contritio ist es nicht eigentlich die Reue selbst, die rechtfertigt, sondern das sich darin äußernde Bußsakrament. In dieser Lehre vom Vorauswirken des Bußsakramentes erblickt Thomas die eigentliche Lösung des schwierigen Bußproblems[57].

Olivi knüpft nun mit seiner Ansicht von der Notwendigkeit des Bußsakramentes offenbar an Thomas an. Er betont aber wohl noch schärfer als dieser den einheitlichen Charakter des uns offen stehenden Rechtfertigungsweges. Die Bedeutung der contritio tritt bei ihm noch stärker zurück, wie wir im Laufe unserer Darlegungen noch sehen werden. In welcher Weise wir uns das Wirken des sacramentum in voto näherhin zu denken haben, wo doch das Sakrament wesentlich äußeres Zeichen ist und hier der grundlegende und wichtigste Teil, die priesterliche Absolution, vollständig fehlt, darüber spricht sich Olivi nicht näher aus, wie wir auch bei Thomas vergebens nach einer Erklärung dafür suchen. Der Aquinate hatte die Notwendigkeit, zur Erlangung der Rechtfertigung auf das Bußsakrament zu rekurrieren, u. a. damit begründet, daß uns die Sakramente mit dem unsere Sündenschuld hinwegnehmenden Leiden Christi in Verbindung

---

[57] Vgl. a. a. O. 77 f.

bringen[58]. Olivi entwickelt ähnliche Gedanken; nur tragen sie entsprechend seiner ihm eigenen Auffassung vom Wesen der Rechtfertigung ein mehr rechtliches Gepräge: Das Bußsakrament ist der von Christus bestimmte Weg, die Zuwendung und Mitteilung seines Verdienstes und damit die Nichtanrechnung der Sündenschuld zu erlangen. Während sich Thomas in seiner Bußlehre nur an wenigen Stellen ausdrücklich auf das Leiden Christi bezieht[59] — Daß die Sakramente ihre Kraft aus dem Leiden Christi schöpfen, ist selbstverständliche Lehre des hl. Thomas wie aller Scholastiker und wird von allen in der allgemeinen Sakramentenlehre und bei der Behandlung der Taufe gebührend hervorgehoben[60] —, steht der Gedanke des Verdienstes Christi und seine Bedeutung für die Rechtfertigung bei Olivi beherrschend im Mittelpunkt seiner Bußlehre.

(Fortsetzung folgt)

[58] So bei der Beantwortung der Frage: Utrum confessio necessaria sit ad salutem: Sent. IV, d. 17, q. 3, a. 1. Es heißt hier: Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod passio Christi, sine cuius virtute nec actuale nec originale peccatum dimittitur, in nobis operatur per sacramentorum susceptionem, quae ex ipsa efficaciam habent: ideo ad culpae remissionem et actualis et originalis requiritur sacramentum Ecclesiae, vel actu susceptum, vel saltem voto, quando articulus necessitatis, non contemptus, sacramentum excludit; et per consequens illa sacramenta quae ordinantur contra culpam, cum qua salus esse non potest, sunt de necessitate salutis; et ideo sicut baptismus, quo deletur originale, est de necessitate salutis, ita et poenitentiae sacramentum.

[59] Sent. IV, d. 14, q. 2, a. 1; a. 4; d. 15, q. 1, a. 2: d. 17, a. 2; d. 18, q. 1, a. 3, sol. 2: d. 19, q. 1, a. 1 sol. 2; a. 2, sol. 1; d. 20, q. 1, a. 3, sol. 1. — S. theol. III, q. 84, a. 3. 5. 7. 10; q. 86, a. 1. 4. 6.

[60] Vgl. C. v. Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato in ihrer Entwicklung innerhalb der Scholastik, München 1860, 61 f.; J. Lechner, Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla, München 1925, 55 ff.

Die älteste bekannte Deutung theologischer Noten: Wilhelm Ockhams „Dialogus“ P. I, Lib. II

Von Constantin Koser OFM

Die Fachausdrücke für theologische Noten sind erst nach dem Jahre 1270 entwickelt worden[1]. Der uns bekannte Anfang der Entwicklung ist das Gutachten Alberts des Großen: „De quindecim problematibus“[2]. Das heißt nicht, daß damit eine fertige Fachsprache geschaffen gewesen wäre. Aber in diesem Jahre beginnt die Spezifizierung der Noten und schreitet dann rasch weiter. Um die Mitte des 14. Jahrhunderts war das Versehen der Irrtumslisten mit spezifizierten Zensuren schon eine routinierte Aufgabe der päpstlichen Kommissionen und der theologischen Fakultäten, ganz besonders der Pariser Universität. Die von Du Plessis d'Argentré zusammengetragenen Dokumente[3] zeugen von äußerst reger Tätigkeit auf diesem Gebiet und von einer wahrhaften Virtuosität in der Vielfalt der Ausdrücke und Redewendungen.

Eigenartigerweise vermißt man aber die Deutung der in Anwendung gebrachten Fachausdrücke. Das fällt zunächst nicht auf, da man unwillkürlich die Termini so deutet, wie sie heute verstanden werden. Der Vergleich der einzelnen Notierungen aber und der Versuch herauszubekommen, warum ein Satz mit „haeresis“, ein anderer mit „error“ notiert wird, führt bald zu der Erkenntnis, die Albert Lang mit folgenden Worten ausdrückt: „Wenn in jener Zeit[4] eine theologische Zensur auf Häresie lautet, so darf aus dem Wort allein noch nicht geschlossen werden, daß damit die Wahrheit, die man verteidigt, unmittelbar der ‚fides divina‘ zugezählt werden soll. Das Ringen, das zu Beginn des 14. Jahrhunderts um die

[1] Vgl. Jos. Koch, Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270—1329, in: Mélanges Mandonnet, Paris 1930, II, 305—329; A. Lang, Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts, Münster 1930; ders., Die Gliederung und Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten. Ein Beitrag zur Klärung der scholastischen Begriffe: fides, haeresis und conclusio theologica, in: Divus Thomas (Fr.) 20 (1942) 207—236. 335—346; 21 (1943) 79—87; ders., Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik, ebd. 25 (1944) 257—290; ders., Die ersten Ansätze zur systematischen Glaubensbegründung zu Ausgang des 13. Jahrhunderts, ebd. 26 (1948) 361—394; ders., Der Stand der Glaubensbegründung zu Ausgang des 13. Jahrhunderts, in: Schol 20/24 (1949) 221—231; ders., Der Bedeutungswandel der Begriffe „fides“ und „haeresis“ und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient: in: MünchThZ 4 (1953) 133—146; F. Hoffmann, Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell (Breslauer Studien z. hist. Theol., N. Folge Bd. 9), Breslau 1941.

[2] Über die Datierung dieser Schrift vgl. P. Mandonnet, Siger de Brabant, Louvain 1908, II, 29—52, der sich für 1270 entscheidet. Koch, Irrtumslisten 306, datiert wie Mandonnet „um Ostern 1270“. F. Pelster (ZKathTh 47 [1923] 479 f.) gibt einen großen Spielraum an: zwischen 1270 und 1277. Denifle-Chatelain kannten das Dokument nicht im Wortlaut, wußten aber, daß es geschrieben worden war. Vgl. Chartularium I, 487.

[3] Du Plessis d'Argentré, Collectio Iudiciorum de novis erroribus qui ab initio 12. saeculi . . . usque ad annum 1632 in Ecclesia sunt proscripti et damnati, Paris 1728, tom. I, 1—2.

[4] Väterzeit, Früh- und Hochscholastik.

Abgrenzung und die Abstufung der ‚veritates catholicae' einsetzte, beweist am deutlichsten, daß man sich damals über die Reichweite der Glaubensgewißheit noch nicht im Klaren war"[5].

Aber man verband doch immerhin eine Vorstellung mit den Ausdrücken. Daß sich keine ausdrücklichen Deutungen vorfinden, zeugt davon, daß man die Bedeutung der neuen Fachausdrücke als bekannt voraussetzte und nicht die Notwendigkeit empfand, sich mit der genauen Bestimmung des Sinnes dieser Begriffe zu befassen. Trotzdem fehlt es nicht an Definitionen für „haeresis". „Recta fides" und die übrigen positiven Noten wurden in dieser Hinsicht recht stiefmütterlich behandelt. Die Definitionen von „haeresis", die am tiefsten gewirkt haben und bis in die Spätscholastik hinein maßgebend waren, stammen aus Hieronymus und Augustin. Nach Hieronymus gilt: „Haeresis habet perversum dogma"[6] und: „Quicumque Scripturam aliter intelligit quam Spiritus Sancti sensus efflagitat, licet ab Ecclesia non recesserit, haereticus appellatur"[7]. Nach Augustin sagte man: „Haereticus est qui alicuius temporalis commodi et maxime gloriae principatus que sui gratia falsas ac novas opiniones vel gignit vel sequitur"[8].

In der ganzen Patristik finden sich aber keine Überlegungen, in denen näher auf die verschiedenen Abstufungen des Gegensatzes oder der Übereinstimmung mit der Offenbarung eingegangen würde. Es gab keine Spezifizierung der Zensuren und Qualifikationen. Das änderte sich auch in der Scholastik nicht. Theoretische Ausführungen über die dogmatischen Noten tauchen erst in der Spätscholastik auf. Damit endlich beginnt die Geschichte der Deutung der Noten, und den Anfang machte, soweit bis jetzt bekannt, Wilhelm Ockham.

1. Ockhams „Dialogus", der Fundort seiner Deutung der theologischen Noten

Der „Dialogus" Wilhelm Ockhams, ein heute kaum bekanntes Werk, muß seinerzeit, nach der Zahl der Handschriften und ihrer Verbreitung zu urteilen[9], eine ziemlich breite Wirkung gehabt haben. Von den drei Teilen, die das Werk umfassen sollte, ist der zweite verloren gegangen[10]. Lange hat man „De

[5] Lang, Gliederung und Reichweite des Glaubens . . ., in: DivTh (Fr.) 20 (1942) 344 f.
[6] In epist. ad Titum, 3, 10: PL 26, 598.
[7] In epist. ad Galatas, 5, 21: PL 26, 417.
[8] De utilitate credendi, cap. 1, n. 1: PL 42, 65.
[9] Vgl. L. Baudry, Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques. Tom. I: L'homme et les oeuvres (Études de Philosophie Médiévale, 39), Paris 1950, 288 f. 291 f. — An einschlägiger Literatur sind neben den in Anm. 1 angeführten Arbeiten noch folgende zu nennen: A. Van Leeuwen, Ockham's plaats in de geschiedenis van de Theologie, in: StudCath 3 (1937) 181—208; ders., L'Église, règle de foi, dans les écrits de Guillaume d'Occam, in: EphThLov 11 (1934) 249—288; Joh. Beumer, Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur bis zur Reformation, in: Schol 16 (1941) 24—52; ders., Theologischer und dogmatischer Fortschritt nach Duns Scotus, in: FranzStud 35 (1953) 21—38; P. De Vooght, Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIVe siècle et du début du XVe avec le texte integral des XII premières questions de la Summa inédite de Gérard de Bologne († 1317), Bruges 1954 (Vgl. dazu die Bespr. von Joh. Beumer in: Schol 30 [1955] 113 ff.).
[10] Vgl. Baudry, Occam 159.

dogmatibus Papae Johannis XXII" als zweiten Teil angesehen und auch als solchen gedruckt[11], aber es ist ein Irrtum gewesen[12]. Der dritte Teil ist nicht vollendet worden und trägt den Titel: „De Imperatorum et Pontificum potestate"[13]. Der erste Teil, der hier allein in Betracht kommt, handelt von der „veritas catholica" und der „haeresis"[14]. Koch datiert den „Dialogus" zwischen 1338 und 1342[15]. Baudry untersuchte die Frage sehr eingehend und stellte fest, daß die verschiedenen Teile zu verschiedenen Zeiten abgefaßt worden sind. Für den ersten Teil gibt er mit guten Gründen die Zeit vom Sommer 1333 bis zum Frühjahr 1334 als Abfassungszeit an[16]. Für den dritten Teil die Zeit zwischen 1339 und 1341[17]. Jedenfalls ist das Werk in München entstanden[18]. Es ist eine Kampfschrift gegen Johannes XXII.

Ockham mußte sich mehr und mehr gedrängt fühlen, seine Anwürfe gegen den Papst theoretisch besser zu unterbauen. Dazu gehörte auch eine eingehende Untersuchung über die Bedingungen der „veritas catholica" und der „haeresis"[19]. Es hätte sich für eine solche Erörterung in seinen Werken des öfteren Gelegenheit geboten[20], aber es scheint, daß er nur einmal und nun mit großer Eindringlichkeit dieses in der Situation so wichtige Thema behandelte. Er bezeugt, daß er sich bewußt war, etwas Neues zu unternehmen, sagt er doch seinem Fragesteller: „quoddam tamen opus insolitum postulas importune"[21]. Doch bemerkt er auch, daß das Thema damals ins Blickfeld trat und rege erörtert wurde: „Nam ut de controversia, quae de fide catholica et multis incidentibus inter christianos nunc vertitur quaestio: quam tibi summam exponam, impudenter exposcis"[22]. Es wäre wichtig zu wissen, wer außer Ockham dieses Anliegen bearbeitet hat, aber es ließ sich bislang nicht feststellen, wann und von wem andere Meinungen ausgesprochen wurden[23]. Wenn aber Ockham selbst die Forderung, das Thema so zu erörtern, wie es dann geschieht, trotzdem als „opus insolitum" bezeichnet, so wird man nicht fehl gehen, in ihm wenn nicht den ersten und den damals einzigen Bearbeiter, so doch einen der ersten zu sehen. Es ist jedenfalls auffallend, daß nur seine Erörterung Späteren bekannt geworden ist, obwohl sie in einem so berüchtigten Werk steht, wie der „Dialogus"[24].

---

[11] Vgl. z. B. die Ausgabe von Trechsel, Lyon 1494. Wir benutzen diese Ausgabe.
[12] Vgl. Baudry, Occam 174 f. [13] Vgl. Baudry, Occam 159. 209—218.
[14] Ed. cit. fol. Ira-CLVIvb.
[15] Vgl. „Ockham" in: Lexikon f. Theol. u. Kirche, Bd. 7 (1935) Sp. 668.
[16] Vgl. Baudry, Occam 160—163.
[17] Vgl. Baudry, Occam 215.
[18] Vgl. Baudry, Occam 160—163.
[19] Vgl. Baudry, Occam 125 ff.
[20] So im Breviloquium de potestate Papae, hrsg. von L. Baudry, in: Études de Philosophie Médiévale, tom. 24, Paris 1937, und v. R. Scholz, Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico, Stuttgart 1944 u. 1952.
[21] Dialogus, ed. Lyon 1494, fol. Ira. [22] Ibid.
[23] Vgl. Baudry, Occam 39. 41. 49. 53. 86. 155 u. a.
[24] Torquemada z. B. (Summa de Ecclesia, lib. IV, p. II) zitiert nur Ockham als Vorgänger. Hätte er andere gekannt, dann hätte er doch gewiß nicht ein so wenig zuverlässiges Werk wie den „Dialogus" zitiert. In der Literatur zu dieser Frage, die ich durchsehen konnte, sowie in den Quellen ist bisher nur Ockham genannt worden.

In Ockhams Spätwerken ist es nicht immer leicht, seine eigene Meinung herauszufinden, da er sie absichtlich verbirgt[25]. Die daraus sich ergebende Interpretationsregel, bei Ockham mehr als bei anderen Autoren alle Werke zum Vergleich heranzuziehen, ist wohl die einzig richtige Methode[26], aber sie läßt sich hier leider nicht anwenden, da er keine weitere Erörterung über das Thema geschrieben hat. Vielleicht enthielten die verlorengegangenen Schriften aus diesen Jahren[27] die notwendigen Vergleichspunkte, die aber eben nicht zugänglich sind. Im „Dialogus" ist die Interpretation zudem noch besonders erschwert, da sich Ockham direkt und ausdrücklich vorgenommen hat, die verschiedenen Meinungen mit den jeweiligen Beweisen vorzulegen, ohne seine eigene zu kennzeichnen[28]. Man wird aber wohl nicht fehl gehen, wenn man annimmt, daß er seine eigene Meinung trotzdem kenntlich machte, indem er sie dem „Discipulus", seinem Gesprächspartner, als Begutachtung in den Mund legte. Solange diese Voraussetzung nicht widerlegt ist, muß man sich nach ihr richten.

2. Ockhams Deutungssystem

a) Die Kompetenzfrage

Der erste Teil des „Dialogus" zählt sieben Bücher. Das erste behandelt die Kompetenzfrage: ob die Theologen oder die Kanonisten zuständig sind zu entscheiden, welche Aussagen häretisch und welche katholisch sind[29]. Es gelingt Ockham gleich ein Meisterwurf, indem er die Untersuchung des objektiven Sachverhaltes („veritas catholica" oder „haeresis") von der Untersuchung der sittlichen Verantwortlichkeit der Personen („catholicus" oder „haereticus") trennt. Leider ist diese glückliche Unterscheidung und Trennung nach ihm übersehen worden. Es sollten Jahrhunderte vergehen, ehe die Erörterung von der Verwirrung frei wurde, die aus der Unterlassung dieser heute so selbstverständlichen Unterscheidung entstand.

In der Frage der Zuständigkeit, etwas als häretisch oder als katholische Lehre zu erklären, kommt Ockham zu dem Ergebnis, daß die Theologen und nicht die Kanonisten zuständig sind[30]. Dieser Frage sind die zehn ersten Kapitel des ersten Buches gewidmet. In den restlichen Kapiteln[31] wird untersucht, wer

---

[25] Vgl. Baudry, Occam 158 f. 169 u. a.
[26] Vgl. Baudry, Occam 158.
[27] Vgl. Baudry, Occam 145.
[28] Der „Discipulus" sagt: „Peto ut per interrogationem et per responsiones fiat . . . Nec tantum unam, sed plures, quod tibi videbitur, ad eandem interrogationem narra sententias. Sed quid tua sapientia sentit: mihi velis nullatenus indicare. Quamvis enim velim omnino ut cum diversas assertiones fueris discursurus, tuam conclusionem minime praetermittas; quae tamen tua sit, nullatenus manifestes" (Dialogus fol. Ira).
[29] „Utrum ad theologos vel ad canonistas spectet diffinire quae assertiones haereticae et quae catholicae sint habendae" (Dialogus fol. Ira-vb).
[30] Dialogus fol. Iva-IVva.
[31] Dialogus cap. 11—15, fol. IVva-Vvb.

zuständig sei, jemanden als Häretiker zu erklären, mit dem Ergebnis, daß hier die Zuständigkeiten geteilt sind, da das Objekt nicht rein lehrhaft ist. Die doktrinellen Gesichtspunkte stehen den Theologen zu, die rechtlichen den Rechtsgelehrten.

b) Die Abstufungen der „Veritas Catholica"

Für die Deutung der dogmatischen Noten ist das zweite Buch des ersten Teiles des „Dialogus" am wichtigsten. Hier lehrt Ockham, welche Aussagen katholisch und welche häretisch sind[32]. In den ersten fünf Kapiteln wird untersucht, welche Wahrheiten als „catholicae" zu gelten haben[33]. Zuerst wird festgestellt, daß nicht alle Wahrheiten katholische Wahrheiten sind[34]. Die Einschränkung kommt vom Verhältnis zur Offenbarung[35]. Zu den katholischen Wahrheiten gehören nur diejenigen, die in der Offenbarung ausdrücklich oder einschließlich enthalten sind. Einschließlich in der Offenbarung enthalten sind diejenigen Wahrheiten, die sich aus ausdrücklich geoffenbarten mit notwendiger und formeller Konsequenz ergeben[36]. Alle anderen, auch wenn sie in den Werken der heiligen Väter stehen oder durch die Päpste definiert worden sind, auch wenn sie von allen Gläubigen angenommen werden, sind keine katholischen Wahrheiten, und es ist zur Erlangung der Seligkeit nicht gefordert, an sie zu glauben. Daraus ergibt sich auch, daß man jedweder Schrift, die nach dem „canon Bibliae" verfaßt worden ist, widersprechen darf[37].

Diese umfassende Meinungsfreiheit ist jedoch nicht absolut[38]. Es gibt nämlich sehr viele Wahrheiten, die nach dem Glauben „schmecken", die „katholisch schmecken". Sie sind weder in der Schrift ausdrücklich enthalten, noch können sie aus der Offenbarung allein abgeleitet werden. Unter diesen Wahrheiten befinden sich viele, denen zugestimmt werden muß, um die Seligkeit zu erlangen. Es handelt sich um heilsnotwendige Wahrheiten, um Folgerungen, die nicht allein aus der Offenbarung kommen, und um eine große Zahl geschichtlicher Begebenheiten, die mit dem Glauben verknüpft sind. Diese Wahrheiten können nicht im eigentlichen und vollen Sinn „katholische Wahrheiten" genannt werden, aber sie „schmecken nach der katholischen Wahrheit", und alle Gläubigen sind verpflichtet,

---

[32] „Docet quae assertiones sint catholicae, vel haereticae iudicandae" (Dialogus p. I, lib. 2, fol. Ivb-XVIIvb). [33] Dialogus fol. Vvb-VIIIvb. [34] Dialogus cap. 1, fol. Vvb.

[35] Ockham sagt, wie damals üblich, „sacra biblia" statt Offenbarung.

[36] „Illae solae veritates sunt catholicae reputandae, et de necessitate salutis credendae, quae in canone bibliae explicite vel implicite asseruntur; ita quod si aliquae veritates in biblia sub forma propria minime continentur, ex solis tamen contentis in ea consequentia necessaria et formali possunt inferri: sunt inter catholicas connumerandae" (cap. 2, Dialogus fol. VIra).

[37] „. . . omnes autem aliae veritates . . . licet in scripturis sanctorum et in diffinitionibus summorum pontificum asserantur: et etiam ab omnibus fidelibus teneantur, non sunt catholicae reputandae, nec est necessarium ad salutem eis per fidem firmiter adhaerere vel propter eas rationem vel intellectum humanum captivare . . . Ex his habetur quod contra omne genus litterarum post canonem bibliae licet sentire" (Dialogus fol. VIrb).

[38] Gegen die Meinung des Marsilius von Padua („Defensor Pacis", II, 19); vgl. Baudry, Occam 164.

sie festzuhalten[39]. Es muß gesagt werden, daß Ockham hier nicht sonderlich klar ist. Jedenfalls unterscheidet er die Grade der „veritas catholica" unter dem Gesichtspunkt der Glaubensverpflichtung, nicht aber der Annahmepflicht. Die Wahrheiten scheinen nämlich unter dem Gesichtspunkt der Annahmepflicht gleich zu sein, nicht aber unter dem Gesichtspunkt, daß sie zu einem eigentlichen Glaubensakt verpflichten. In dieser Richtung kennt er eine noch geringere Glaubensverpflichtung, als die der „sapientes veritatem catholicam". Sie kommt den Wahrheiten zu, die rein geschichtlich und nicht mehr mit der Offenbarung verbunden sind. Immerhin dürfen auch diese nicht einfach abgelehnt werden[40].

Diese verschiedenen Abstufungen zusammengenommen scheinen Ockhams Antwort auf die Frage zu sein, welche theologische Aussagen als „veritates catholicae" zu gelten haben. Jedenfalls stellt er es so dar, daß der „Discipulus" diese Meinung als die am besten begründete annimmt[41]. Es wäre von großem geschichtlichem Interesse zu wissen, wer die Theologen sind, auf die sich Ockham bezieht, die „dicunt" und „alii". Leider ist es aber noch nicht gelungen, in diese Zusammenhänge viel Licht zu bringen[42]. Es ist wenig wahrscheinlich, daß Ockham diese verschiedenen Meinungen selbst erfunden habe, sozusagen als literarische Hilfsmittel für den Dialog. Sicher ist die ganze Anlage des Werkes als Gespräch eine Fiktion, und es wäre an sich denkbar, daß auch die verschiedenen genannten Meinungen nur fiktiv anderen Theologen zugeschrieben würden. Ockham pflegt aber nicht gegen Windmühlen anzukämpfen.

Im fünften Kapitel[43] hat Ockham eine Übersicht über die dargelegte Lehre geboten, ohne den Ausdruck „veritas catholica" als Leitwort zu verwenden. Es

[39] „Multae aliae sunt veritates catholicae et fidem sapientes catholicam, quae nec in divinis scripturis habentur explicite, nec ex solis contentis in eis possunt inferri, quibus tamen fidem indubiam explicitam vel implicitam adhibere est necessarium ad salutem . . . (es folgt die Einteilung dieser in vier Klassen) . . . ex quibus principaliter pendet salus humana . . . non ita principaliter . . . consequentiae non ex sola biblia . . . [quae] in facto [consistunt] . . . dicunt esse quaedam veritates aliae, quae ex solis contentis in scriptura divina et veritatibus quae ad nos per apostolos pervenerunt concludi non possunt; quae tamen ex praedictis veritatibus vel aliqua earum et quibusdam aliis veris quae in facto consistunt, quae veritates negari non possunt, manifeste sequuntur . . . Tales veritates dicunt esse quamplurimas . . . Istas veritates dicunt non esse catholicas accipiendo vocabulum catholice stricte: sed dicunt eas sapere catholicam veritatem etiam si ex veris aliis inferuntur. Et ideo ut dicunt large accipiendo veritates catholicas possunt veritates catholicas nuncupari; et illas veritates quas dicunt sapere catholicam veritatem existimant ab omni fideli tenendas saltem implicite" (Dialogus cap. 2, fol. VIva-VIIra).

[40] „Adhuc sunt aliae veritates, quas dicunt solummodo in facto consistere; cuiusmodi sunt veritates ecclesiae et sanctorum quae in gestis chronicis et historiis fide dignis habentur: quas etiam asserunt a fidelibus minime respuendas." Dialogus fol. VIIra.

[41] Vgl. Dialogus cap. 3 (Ende), fol. VIIvr und cap. 4 (Anfang), fol. VIIvb.

[42] Vgl. Baudry, Occam 39. 41. 49. 54. 86. 155. u. a. Vielleicht gehört der Anonymus, der um 1305 gegen Johannes Quidort schrieb, zu diesen „dicunt" und „alii", heißt es doch bei ihm: „Modi autem substantiales verificandi ea, que dicuntur et tenentur de sacramentis et mirabilibus fidei vel aliis in Scriptura sunt tres, videlicet primo per ea, que in Scriptura Sacra sunt expressa: secundo per ea, que inplicite continentur in ipsa; tercio per ea, que secundum consequenciam ex Sacra Scriptura sunt explicita et extracta et per ecclesiam et doctores posita et retenta." Vgl. H. Weisweiler, Die Impanationslehre des Johannes Quidort. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des beginnenden 14. Jahrhunderts, in: Schol 6 (1931) 175.

[43] Dialogus fol. VIIIva.

erscheint die weitere und unbestimmtere Redewendung: „Genera veritatum quibus non licet christianis aliter dissentire“. Die erste Klasse bilden die in der Offenbarung ausdrücklich oder in der oben genannten Weise einschlußweise enthaltenen Wahrheiten. Der zweiten Klasse gehören die Wahrheiten der apostolischen Überlieferung und die aus ihnen allein sich ergebenden Sätze an. Die dritte Klasse wird von den geschichtlichen Wahrheiten gebildet, die irgendwie mit dem Glauben zusammenhängen. Die vierte Klasse umfaßt die Wahrheiten, die sich aus Prämissen ergeben, von denen eine der ersten, die andere der zweiten Klasse angehören, oder aber aus einem Satz der beiden ersten und einem der dritten folgen. In die fünfte Klasse endlich gehören die Privatoffenbarungen, die zur öffentlichen Offenbarung irgendwelchen Bezug haben und der ganzen Kirche mit Sicherheit zur Kenntnis kommen[44].

Was hielt Ockham vom Einfluß des kirchlichen Lehramtes? Er hat es nicht übersehen, sondern ausdrücklich Stellung bezogen. Nach ihm ist es nicht notwendig, eine eigene Kategorie für die von der Kirche vorgelegten Wahrheiten zu bilden, weil sie in eine der genannten hineingehören. Die kirchliche Definition oder Vorlage verleiht einer Aussage keine neue Sicherheit, sondern stellt die ihnen innewohnende Sicherheit lediglich klar heraus[45].

c) Die Abstufungen der „Haeresis“

Ockhams Lehre über die Häresie ist nur zum Teil seiner Lehre über die katholische Wahrheit parallel[46]. Ausgangspunkt ist die Begriffsbestimmung, die dem hl. Hieronymus zugeschrieben wurde: „Haeresis est dogma falsum fidei contrarium orthodoxae“[47]. Zu dieser Begriffsbestimmung gibt der Venerabilis Inceptor durch Erklärung und durch Aufzählung der einzelnen unter sie fallenden Irrtumsgruppen eine für seine Zeit erstaunlich genaue Abgrenzung.

---

[44] „Primum [genus] est earum quae in scriptura sacra dicuntur vel ex eis argumento necessario possunt inferri. Secundum est earum quae ab Apostolis ad nos per succedentium relationes vel scripturas fidelium pervenerunt, licet in scripturis sacris non inveniantur insertae nec ex eis possunt necessario argumento concludi. Tertium est earum quas in fide dignis chronicis et historiis relationibus fidelium invenimus. Quartum est earum quae ex veritatibus primi generis et secundi tantummodo vel quae ex eis vel alterius earum una cum veritatibus tertii generis possunt manifeste concludi. Quintum est earum, quas Deus propter veritates revelatas apostolis aliis revelavit vel etiam inspiravit vel etiam noviter revelaret vel etiam inspiraret, quae revelatio vel inspiratio ad universalem ecclesiam absque dubitatione pervenit vel etiam perveniret“ (Dialogus fol. VIIIva).

[45] „De illis veritatibus [scil. determinatis per ecclesiam, seu definitis] mentionem non faciunt specialem, quia putant quod ecclesia rite procedens nullam veritatem determinat aut diffinit nisi in scriptura sacra aut traditionibus apostolorum aut chronicis historiis vel revelationibus indubitabilibus fidelium vel his quae sequuntur ex praedictis aut aliquo praedictorum vel in revelatione seu inspiratione divina modo debito manifeste valeant se fundare et ideo omnes veritates quas determinat vel diffinit ecclesia sub aliquo quinque generum praefatorum comprehendi noscuntur“ (Dialogus fol. VIIIva). Die diesbezügliche Lehre wird in den Kapiteln 14 und 17—32 des ersten Buches, fol. XIrb-va und XIIra-XVIIvb sehr breit dargelegt. Darin macht sich leider die ganze Verbitterung Ockhams geltend.

[46] Vgl. Dialogus cap. 6—13, fol. VIIIvb-XIra; cap. 15—16, fol. XIrb-vb.

[47] Vgl. Dialogus cap. 6, fol. Vvb; die Definition stammt nicht von Hieronymus.

Ein der Offenbarung entgegenstehender Satz wird nach Ockham nicht erst durch ein Verdammungsurteil des Papstes zur Häresie[48]. Der Einfluß des Lehramtes scheint ihm in Sachen der Häresie genau so wenig entscheidend, wie in den katholischen Wahrheiten[49].

Als „species infimae“ der Häresie haben fünf zu gelten. Die drei ersten Spezies entsprechen den Aufstellungen eines „quidam“[50], die beiden letzten ergänzt Ockham aus noch nicht festgestellten „alii“. Zur ersten Klasse gehören die Aussagen, die den in der Heiligen Schrift ausdrücklich enthaltenen Wahrheiten nicht nur irgendwie entgegengesetzt sind, sondern es auch mit denselben Worten sind, z. B.: „Das Wort ist nicht Fleisch geworden“. In die zweite Klasse verweist er die Aussagen, die Schriftworten im allgemeinen so widersprechen, daß auch Ungebildete klar und ohne Schwierigkeiten den Widerspruch sehen, wie der Satz: „Es gibt kein ewiges Leben“. Die Häresien der dritten Klasse sind nicht so leicht festzustellen. Es ist eigentlich nur den Gelehrten der Gotteswissenschaft einsichtig und auch ihnen nur mit Mühe, daß es sich um Häresie handelt, wie im Satz: „Christus ist als Mensch nicht etwas“[51]. Zu diesen drei Arten der Häresie fügen andere noch zwei weitere hinzu. Als vierte Klasse werden die Lehren genannt, die den apostolischen Überlieferungen entgegenstehen; als fünfte diejenigen, die den Privatoffenbarungen widersprechen[52].

Wie bei den katholischen Wahrheiten, unterscheidet nun Ockham fünf „modi generales“ von „errores pestiferi“, bemerkt aber dazu, daß die einzelnen „modi“ jeweils mehrere andere unter sich einbegreifen. Welches diese untergeordneten „modi“ sind, hat er leider nicht mitgeteilt. Die fünf Hauptmodi sind folgende: 1. der Irrtum, der einer nur in der Schrift genannten Wahrheit wider-

[48] Dialogus cap. 11, fol. IXvb.

[49] „Sunt multi dicentes quod sicut quantum ad ea quae spectent ad fidem nostram et nequaquam ex voluntate humana dependent, non potest summus pontifex nec etiam tota ecclesia de assertione vera facere non veram, nec de assertione falsa facere non falsam. Ita non potest de assertione non catholica facere catholicam, nec de assertione non haeretica facere haereticam“ (Dialogus cap. 12, fol. Xra).

[50] Der „quidam“ wird hier Marsilius von Padua sein, vgl. Anmerkung 38.

[51] „Quidam enim tradunt quod haeresis solummodo habet tres species infimas sive modos haeresum diversarum: propter quas debet solummodo quis puniri. Prima species vel primus modus haeresum est earum videlicet quae veritatibus sub forma propria in scriptura divina repertis non solum quomodolibet adversantur: sed etiam in eisdem terminis contradicunt ... [Verbum non est caro factum] ... Aliae sunt haereses quae patenter omni intelligenti et etiam illitterato etiam his quae in scripturis divinis habentur adversantur et repugnant ... [nulla est vita beata] ... Aliae sunt haereses quae non patent omnibus, sed solummodo litteratis et sapientibus eruditis in scientiis divinis per magnam et subtilem considerationem possunt sacris litteris adversari ... [Christus non est aliquod secundum quod homo] ...“ (Dialogus cap. 15, fol. XIva).

[52] „Multe alie (sic) autem sunt quae praedictos modos haeresum asserentes dicunt quod praeter haereses iam dictas sunt aliae duo: videlicet quod doctrinae quas absque scripturis apostolicis per revelationem [relationem?] fidelium sibi succedentium vel per scripturas fidelium ad nos pervenerunt quomodolibet adversantur. Sed etiam illi errores qui alicui veritati post tempora apostolorum revelatae repugnant, omnes illi sunt inter haereses computandi“ (Dialogus cap. 15, fol. XIva; aus cap. 16 ist ersichtlich, daß Ockham alle fünf Arten annimmt).

spricht; 2. der Irrtum, der einer nicht in der Schrift niedergelegten apostolischen Lehre widerspricht; 3. der Irrtum, der nachapostolischen Offenbarungen widerspricht, die der ganzen Kirche mitgeteilt sind; 4. der Irrtum, der den von der Kirche approbierten Chroniken, Geschichten und Tatsachenberichten widerspricht; 5. Irrtümer, die mit Wahrheiten in Widerspruch stehen, die sich aus der Heiligen Schrift oder einer apostolischen nicht in der Schrift verzeichneten Lehre und einer anderen Wahrheit, die nicht abgelehnt werden kann, ergeben[53].

Zur ersten Klasse bemerkt Ockham, daß es sich um Häresie handelt[54]. Zur fünften Klasse bemerkt er, es handle sich um Irrtümer, die nach offensichtlicher Häresie „schmecken"[55]. Zu den Klassen zwei bis vier macht er keine solche Bemerkung. Es wird wohl kaum zweifelhaft erscheinen können, daß er die Klasse zwei als eigentliche Häresie ansieht. Bei Klasse drei wird man nach dem, was im 2. Kapitel[56] gesagt worden war, keine eigentliche Häresie voraussetzen dürfen. Bei Klasse vier wird alles davon abhängen, ob man die Ausdrücke „ab ecclesia approbatis"[57] und „fide dignis"[58] gleichsetzen darf. Diese Frage ist aus dem Kontext kaum zu entscheiden. Sie muß daher offen bleiben. Für den Fall, daß „ab ecclesia approbatum" und „fide dignum" hier dasselbe bedeuten, was nicht unwahrscheinlich ist, würde es sich nach Ockham nicht um Häresie handeln. Sagt er doch: „Es gibt andere Irrtümer, die dem widersprechen, was in den glaubwürdigen Chroniken und Geschichten der Gläubigen enthalten ist. Von diesen Irrtümern behaupten viele, der Papst könne sie nicht als Häresie verurteilen, sondern als gefährliche und der Kirche schädliche [Irrtümer]"[59]. Diese Ansicht, die Ockham „nonnullis" zuweist, scheint seine eigene zu sein. Jedenfalls wird sie weder vom „Discipulus" beanstandet, noch von ihm selbst widerlegt. Außerdem meint er, der Papst dürfe kein Urteil sprechen, wenn es sich bloß um philosophische Irrtümer handelt, die weder dem Glauben noch den guten Sitten schaden;

---

[53] „Tales modi generales [pestiferorum errorum quos secundum sententiam illam nulli catholico et fideli licet pertinaciter defendere], quorum aliqui sub se plurimos modos continent speciales, sunt quinque. Quorum primus est error qui solis contentis in scriptura divina repugnat . . . Secundus est error eorum qui doctrinae apostolicae extra scripta eorum quoquomodo repugnant . . . Tertius est eorum qui revelatis vel inspiratis ecclesiae post apostolis quomodolibet obviant. Quartus est eorum qui chronicis et historiis et gestis ab ecclesia approbatis contrariant. Quintus est eorum qui scripturae divinae vel doctrinae apostolicae extra scripturam eorum vel inspiratis vel revelatis ecclesiae et aliis veris quae negari non possunt incompossibiles demonstrantur, licet ex forma propositionum solis contentis in scriptura divina et doctrina apostolorum et revelatis seu inspiratis ecclesiae incompossibiles nequaquam apparent" (Dialogus cap. 16, fol. XIvb).

[54] „Et omnes isti errores deberent haereses appellari" (ibid.).

[55] „Et isti errores possunt proprie dici sapere haeresim manifestam, licet stricte sumendo nomen haeresis non sunt haereses nuncupandi" (ibid.).

[56] Vgl. Dialogus fol. VIrb.

[57] Dialogus cap. 15, fol. XIvb.

[58] Dialogus cap. 2, fol. VIIra; cap. 5, fol. VIIIva.

[59] „Alii sunt errores repugnantes his qui in gestis fidelium chronicis vel historiis fide dignis habentur. Et de istis dicunt nonnulli, quod ipsos potest papa damnare non tamquam haereticos, sed tamquam periculosos et ecclesiae perniciosos" (Dialogus cap. 31, fol. XVIIva).

oder wenn in der Offenbarung nicht eindeutig festgestellt werden kann. was ausgesagt ist[60].

3. Der Ertrag aus Ockhams Überlegungen

Ockhams Theorie der dogmatischen Noten ist von der größten Bedeutung für die Theologie geworden. obgleich nicht alles übernommen werden konnte, was er vertreten hat. Vieles ist auch noch sehr ungenau und unklar formuliert. Bedenkt man aber, daß es der erste Versuch oder doch jedenfalls einer der ersten ist, so wird man nicht umhin können, den Scharfsinn des Venerabilis Inceptor zu bewundern. Er stellte sofort die Gesichtspunkte klar heraus, die bis heute maßgebend geblieben sind. Daß er dies gleich tat, ist um so bemerkenswerter. als man beobachten kann, wie selten Spätere. die sich doch nach Vorgängern richten konnten, das Thema theologisch so umfassend behandelt haben.

An die Spitze stellte Ockham die Frage nach dem Verhältnis zur Offenbarung. Für ihn gehört der ganze Umfang der Offenbarung zum eigentlichen Glauben. Er befreite sich vom alten, beengenden Gesichtspunkt der ausdrücklichen oder bloß einschließlichen Glaubenspflicht[61]. obgleich er diesen Standpunkt sehr wohl kannte und auch richtig in sein System einbaute. Damit wurde der Weg frei für die Unterscheidung der Abstufungen des Verhältnisses einer Aussage zur Offenbarung. Damit war auch der Weg zur Unterscheidung der ausdrücklichen und einschließlichen Offenbarung beschritten. Es ist kaum zu glauben, daß sich diese grundlegende und doch so einsichtige Unterscheidung vor Ockham so selten findet und wenigstens in dieser Klarheit kaum bekannt war. „In canone Bibliae explicite vel implicite asseruntur"[62] klingt modernen Theologen wie eine Selbstverständlichkeit, aber es ist doch eine theologische Unterscheidung, die der Hochscholastik unbekannt war. Mit ihr ist die für die theologischen Noten wesentliche Frage der Grenzen der Offenbarung angeschnitten. eine Frage, die bis heute noch der endgültigen Lösung harrt. Auch die Begriffsbestimmung, die Ockham für die einschließliche Offenbarung gegeben hat, ist von der größten Bedeutung, weil sie durch ihren Tenor das verwickelte Problem der theologischen Konklusionen ins Blickfeld rückte und damit eine ganze Reihe sehr wichtiger Fragen der Dogmenentwicklung: „. . . implicite asseruntur, ita quod si aliquae veritates in biblia sub forma propria minime continentur, ex solis tamen contentis in ea consequentia necessaria et formali possunt inferri"[63]. Diese Redewendung wird von ihm noch ausdrücklich auf die Tradition angewendet[64]. Bei der Bewertung der Aus-

[60] „Quidam enim [errores] nec contrariant his qui pertinent ad bonam fidem et ad bonos mores: nec eos tenere aliquod animae affert periculum. Tales sunt errores in puris philosophicis et etiam errores aliqui circa aliqua dicta divina in quibus inveniri non potest quid indubie sit tenendum . . . Tales errores secundum multos non licet papae damnare" (Dialogus cap. 31, fol. XVIIrb-va).

[61] Vgl. Lang, Die Gliederung und Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin . . ., in: DivThom (Fr.) 20 (1942) 207—236. 335—346; 21 (1943) 79—97.

[62] Dialogus lib. 2, cap. 2, fol. VIra. [63] Ibid. [64] Dialogus lib. 2, cap. 4, fol. VIIIva.

drücke: „consequentia necessaria et formali" darf nicht übersehen werden, daß er ein Meister der Logik gewesen ist und sicher ein „ratiocinium proprie dictum et formale" gemeint hat. Daß jede Konklusion aus zwei geoffenbarten Prämissen zum Glauben im strengen Sinne gehöre, ist allerdings eine Behauptung, die von Späteren zum Teil vielfach eingeschränkt, zum Teil auch erweitert worden ist.

Ockham betont auch die Unterscheidung des Glaubensobjektes vom glaubenden Subjekt. Wie wesentlich diese Unterscheidung für die Begriffsbestimmung der dogmatischen Noten ist, wird erst klar, wenn man sich die endlosen Schwierigkeiten späterer Theologen vor Augen hält, die vielfach zu unentwirrbaren Verwechslungen kamen, weil sie sie nicht beachteten. Auch hier darf seine Leistung nicht mit den Maßstäben heutiger Theologie gemessen werden, sondern mit denen seiner Zeit. Bis ins 18. Jahrhundert hinauf hat es sich gerächt, daß diese so klare und einsichtige Unterscheidung des Venerabilis Inceptor den Theologen entfallen war. Er hat sie nicht bloß angedeutet, sondern klar ausgesprochen und nach allen Seiten ausgebaut[65].

Er stellte auch die Frage nach der Zuständigkeit, dogmatische Noten auszusprechen. Seine Meinung ist, daß die Theologen dafür zuständig sind, nicht die Rechtsgelehrten[66]. Heute würde man bei dieser Frage zuerst an das Verhältnis des Lehramtes zu den dogmatischen Noten denken. Ockham hat diesen Gesichtspunkt der Frage nicht übersehen[67]. Er setzte die Bedeutung des Lehramtes aber zu gering an. Die breiten Ausführungen in den Kapiteln 19—32[68] enthalten sehr viel Richtiges, aber im großen und ganzen stehen sie doch zu sehr unter dem Einfluß seines Kampfes gegen Johannes XXII. und laufen auf eine falsche Beschränkung der Lehrgewalt hinaus, insbesondere der päpstlichen Lehrvollmachten. Eine Unfehlbarkeit des Papstes kannte er nicht. Darin liegt eine wesentliche Schwäche seiner Ausführungen.

Ein weiterer sehr wichtiger Beitrag zur Frage der dogmatischen Noten ist die klare Unterscheidung von Bibel und Tradition[69]. Vor ihm unterschied man auch, aber nicht so klar und entschieden wie er. Trotzdem ist er aber in der Terminologie noch teilweise im alten befangen, so z. B. wenn er statt Offenbarung Heilige Schrift sagt[70].

Ohne Anwendung der später geläufigen Terminologie hat er auch eine Einordnung derjenigen Wahrheiten versucht, die sich aus einer geoffenbarten Prämisse und einem postapostolischen Faktum ergeben[71]. Damit ist auch das weite und bedeutungsvolle Gebiet dieses Teiles der theologischen Konklusionen durch ihn in die Phase der theologischen

---

[65] Dialogus lib. 1, cap. 1—10 das Glaubensobjekt, cap. 11—15 das Glaubenssubjekt; lib. 2 untersucht dann, was „veritas catholica" und was „haeresis" ist; lib. 3, wer „catholicus" und wer „haereticus" ist; lib. 4—7 führen diese Untersuchungen weiter aus.

[66] Vgl. Dialogus lib. 1, cap. 1—10.

[67] Vgl. Dialogus lib. 1, cap. 5, fol. VIIIvr.

[68] Ibid. fol. XIIIra-XVIIvb.

[69] Vgl. Dialogus lib 1, cap. 5, fol. VIIIva.

[70] Z. B. Dialogus lib. 1, cap. 2, fol. VIra. [71] Vgl. ibid. fol. VIIra.

Aufarbeitung getreten. Die Ansichten, die er als Lösung dieser Frage äußerte, sind durch alle Jahrhunderte nach ihm immer wieder vertreten worden und dürften zum Teil auch heute noch den meisten Theologen als richtig erscheinen: die theologischen Folgesätze, in denen eine nicht geoffenbarte Prämisse steckt, sind nicht eigentliche Glaubenswahrheiten, sondern gehören nur in weiterem Sinne zum Glauben. Die Ansicht, daß alle Konklusionen, die zwei geoffenbarte Prämissen haben, zum eigentlichen Glauben gehören, dürfte nicht so viele Anhänger gefunden haben. Jedenfalls kam Ockham auf diesem Wege zur Unterscheidung zwischen „veritas catholica“ und „veritas veritatem catholicam sapiens“[72]. Seine Ausdrucksweise ist nicht beibehalten worden, aber die Unterscheidung selbst ist über Torquemada[73] in die Theologie eingegangen und wurde allgemein angenommen, da sie sachlich wohlbegründet ist.

Ockham sah auch, daß es zwischen Glaubenspflicht und Annahmepflicht einen Unterschied der Ausdehnung gibt. Die Glaubenspflicht erstreckt sich nicht so weit, wie die Verpflichtung, Aussagen als wahr anzunehmen[74]. Darin liegen Anklänge an die Unterscheidung zwischen „haeresis“ und „error“, „veritas de fide divina“ und „veritas de fide ecclesiastica tantum“, wie sie viel später gemacht worden ist. So gelang es Ockham, den ganzen Umfang des „non licet christianis aliter dissentire“[75] und des „non licet catholico et fideli pertinaciter defendere“[76] in seine Theorie der dogmatischen Noten sowie auch in seine Theorie der Glaubenspflicht und der Annahmepflicht einzubeziehen, wenn er auch nicht in allen Punkten richtig gesehen hat.

Schluß

Diese vielfältigen Fragenkomplexe sind im „Dialogus“ nicht voll ausgeführt, sondern bloß mehr oder weniger skizziert und angedeutet worden. Das verringert aber die theologische Entdeckertat Ockhams nicht im geringsten. Pioniere hinterlassen selten ein vollendetes Werk, sie lassen vieles ungeklärt, was Späteren zur Selbstverständlichkeit wird. Jedenfalls gebührt Ockham das Verdienst, als erster oder wenigstens als einer der ersten auf diesem weiten und schwierigen Gebiet Grenzpfähle errichtet und die wesentlichen Fragen angeschnitten zu haben. Es konnte nicht festgestellt werden, wie weit sein Einfluß reichte, und ob notierte Irrtumslisten herausgebracht worden sind, deren Zensuren und Qualifikationen sich nach seiner Deutung richten. Wie es auch späteren Theoretikern auf diesem Gebiet geschehen ist, scheinen seine Deutungen und Begriffsbestimmungen in der Praxis der Notierung nicht beachtet worden zu sein. Man muß sich deshalb hüten, damalige Noten in seinem Sinne zu interpretieren. Jedenfalls aber hat Ockham auch auf diesem Gebiet große Verdienste.

72 Ibid.
73 Vgl. Summa de Ecclesia, lib. 4, p. 2, cap. 9, Venetiis 1560, fol. 383r.
74 Dialogus lib. 1, cap. 5, fol. VIIIba; cap. 16, fol. XIvb.
75 Ibid. fol. VIIIva. 76 Dialogus lib. 1, cap. 16, fol. XIvb.

Die Bedeutung des Duns Scotus für die Entwicklung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis

Zu: C. Balić, Joannes Duns Scotus et historia Immaculatae Conceptionis

Von Julian Kaup OFM

Wenn auch im allgemeinen die Bedeutung des Duns Scotus für die Anerkennung und Ausgestaltung der Immakulatalehre eine gerechte Würdigung gefunden hat, so hat es in dieser Hinsicht doch auch nicht an weniger günstigen Urteilen gefehlt. Ja ein geschichtlicher Überblick über die Bewertung der Stellung des Scotus zur Immakulatafrage ergibt ein sehr kontrastreiches Bild. In der Zeit nämlich, da die Unbefleckte Empfängnis als opinio temeraria, ja haeretica bekämpft wurde, war es vor allem auf Seiten der Gegner üblich, Scotus als Hauptverteidiger und Vorkämpfer dieser Lehre hinzustellen. Als aber im Laufe der Zeit das kirchliche Lehramt sich immer mehr dieser „frommen Meinung" zuwandte, erklärten manche Gegner, daß Scotus die Unbefleckte Empfängnis gar nicht verteidigt habe. Nach der feierlichen Definition im Jahre 1854 wurde gelegentlich zu zeigen versucht, daß die Lehre des hl. Thomas dem neuen Dogma besser entspräche als die des Duns Scotus, oder daß dieser oder jener Theologe vor Scotus den Ehrentitel eines Doctor Immaculatae Conceptionis mit größerem Recht verdiene als er, während andere wieder behaupteten, Scotus habe lediglich die Möglichkeit, nicht aber die Tatsächlichkeit der Unbefleckten Empfängnis gelehrt. In neuester Zeit hat sich in diesem Sinne vor allem der italienische Theologe G. M. Roschini OSM zu wiederholten Malen geäußert[1]. In seinen zahlreichen mariologischen Schriften finden sich darüber geradezu erstaunliche Sätze. So heißt es in seinem Compendium Mariologiae[2]: „Scotus dependet, substantialiter, a Magistro suo Gulielmo Ware . . . Scotus ergo nullum fere novum substantiale elementum attulit et solum possibilitatem (non vero existentiam ex S. Scriptura et Traditione, aut etiam convenientiam privilegii Mariani demonstravit), solvendo praecipuas difficultates quae, substantialiter saltem, a praedecessoribus suis praesertim a Gulielmo Ware solutae iam fuerant. Imo, dum praedecessores Scoti privilegium Marianum assertive proposuerunt, Scotus quasi dubitative, ultimo vitae anno, illud proposuit. Neque dicendum est id fecisse respectu habito Doctorum Parisiensium qui aliter sentiebant; Scotus enim nihil novi dicebat, eo quia iam ante ipsum Gulielmus Ware et Raymundus Lullus idem et quidem assertive (non dubitative) docuerunt". In dem Artikel „*Duns Scoto e l'Immacolata*"[3] kommt er zu dem Ergebnis: Scotus beweist a) nur die Möglichkeit der Unbefleckten Empfängnis; b) keineswegs, wenigstens nicht explicite, die Konvenienz; c) er anerkennt nur, und zwar nur bedingungsweise, die Probabilität des marianischen Privilegs, ohne aber damit die Probabilität der entgegengesetzten Ansicht

---

[1] So in: Mariologia, I: Introductio in Mariologiam, Milano 1941, 350—351; Compendium Mariologiae, Romae 1946, 354; Mariologia, I: Introductio in Mariologiam, Romae 1947, 263—265; Immacolata Concezione, in: Encyclopedia cattolica italiana, VI, 1951, 1653—54; Duns Scoto e l'Immacolata, Roma 1955; Duns Scoto e l'Immacolata, in: Marianum 17 (1955) 183—252.

[2] S. 354.

[3] Marianum 17 (1955) 183—252.

auszuschließen; er kann darum auch nicht zu den Vertretern und Verteidigern gerechnet werden. — Die von Scotus geführten Beweise waren a) wenigstens ihrer Substanz nach schon bekannt; b) schon andere vor Scotus hatten sie zu Paris sogar noch besser und klarer gelehrt, c) Scotus weicht von der damals vertretenen Auffassung nicht ab; d) der erste, der an der Pariser Universität die Unbefleckte Empfängnis als „probabel" vertrat und verteidigte, war Radulphus de Hotot, nicht aber Scotus; e) der erste, der zu Paris die Kontroverse über die Immakulatalehre anregte, war Heinrich von Gent und nicht Scotus. Der zweite Teil des Artikels handelt über die legendenhafte Erzählung von der siegreichen Pariser Disputation des Scotus zugunsten der Unbefleckten Empfängnis. Hier ist nach Roschini einfach Scotus etwas zugeschrieben worden, was absque ulla dubitatione Radulphus de Hotot gehört. Nach solchen Erkenntnissen lautet der Schluß eigentlich noch recht gemäßigt: „Scotus unus fuit ex Doctoribus ineuntis saeculi XIV, qui sententiae immaculatistae adhaerere ausi non sunt, quique solummodo probabilitatem quandam eiusdem admiserunt"[4].

Diese der allgemeinen Auffassung widersprechenden Behauptungen, daß dem Doctor Subtilis für das Dogma der Unbefleckten Empfängnis keinerlei besondere Bedeutung zukomme und ihm daher der Ehrentitel eines Doctor Immaculatae Conceptionis zu Unrecht beigelegt werde, sowie der sich geradezu überstürzende Eifer, einer solchen Behauptung rascheste und allgemeinste Verbreitung zu verschaffen, hat begreiflicherweise den besten Kenner franziskanischer Mariologie, P. C. Balić, auf den Plan gerufen. Er legt in einer 140 Seiten langen Untersuchung „*Joannes Duns Scotus et historia Immaculatae Conceptionis*"[5] zunächst die wahre Lehre des Scotus über die Unbefleckte Empfängnis auf Grund der vorliegenden Texte eingehend dar und zeigt sodann sowohl den Widerhall seines Auftretens bei den Gegnern wie auch seinen Einfluß auf die Verteidiger der neuen Lehre während der ersten drei Jahrzehnte des 14. Jahrhunderts.

An den Anfang seiner Untersuchung stellt P. Balić die für die Beurteilung der wahren Leistung des Scotus entscheidende Frage: Wie löst der Doctor Subtilis die Argumente der Theologen des 13. Jahrhunderts gegen die Unbefleckte Empfängnis?; und er beginnt seine Darlegungen mit den Ausführungen des Scotus zur Immakulatafrage in der Ordinatio[6]. Denn es steht fest, daß die Ordinatio das letzte Werk des Duns Scotus ist, das er mit eigener Hand schrieb oder diktierte und selbst verbesserte, um in ihr der Nachwelt eine zuverlässige Gesamtdarstellung seiner Lehre zu hinterlassen. Nachdem Scotus hier zu der Frage: *Utrum B. Virgo fuerit concepta in peccato originali* in der üblichen Weise eine Reihe Für- und Gegengründe angeführt hat, antwortet er zuerst, ehe er zum

---

[4] Diese Inhaltsangabe ist entnommen dem Summarium S. 183. Roschini beruft sich zu Anfang seines Artikels auf P. Aquilin Emmen OFM und zitiert aus seinem Aufsatz: Die Bedeutung der Franziskanerschule für die Mariologie (FranzStud 36 [1954] 404) folgende Sätze: „Über Scotus' Verdienst für das Dogma, das uns beschäftigt, wird schon seit Jahrhunderten verschieden geurteilt. Die meisten, vor allem in seinem Orden, erheben ihn himmelhoch, andere dagegen stellen sich die Frage, ob er die Unbefleckte Empfängnis wohl eigentlich gelehrt, oder wenigstens ob er in dieser Lehre überhaupt etwas Neues gebracht habe. Dies letzte Bedenken hat mehr Berechtigung, als man vielleicht annehmen dürfte." Diese Sätze bilden aber nur die Einleitung zu der nun folgenden durchaus positiven Beurteilung: „Im Vergleich zu der Lehre seines Meisters zeigen seine Erörterungen in spekulativer Hinsicht solch einen gewaltigen Fortschritt, daß es uns ein Rätsel ist, wie neuere Autoren behaupten können, Ware hätte seine Lehre von Scotus übernommen. Die Wahrheit ist u. E. vielmehr diese, daß Scotus sein scharfsinniges Talent mit einem derartigen Erfolg in den Dienst dieser Frage gestellt hat, daß eine Rückkehr zu der Phase, die bei Ware vorliegt, kaum möglich ist." Dann folgt die Begründung. Das von Roschini gebrachte Zitat gibt also in keiner Weise die volle und wahre Ansicht P. Emmens wieder.

[5] Extractum ex periodico Antonianum 30 (1955) 349—488.

[6] III, d. 3, q. 1; siehe: P. Carolus Balić O. F. M., Joannes Duns Scotus doctor Immaculatae Conceptionis. Romae 1954, I. Textus ex Ordinatione, pag. 3—21.

eigentlichen corpus quaestionis übergeht, auf die Gründe, welche die Theologen bisher allgemein gegen die Unbefleckte Empfängnis geltend machten und die sie von einer Anerkennung dieser Lehre abhielten. Sodann prüft er im eigentlichen corpus drei Möglichkeiten, die Gott an sich in diesem Falle hätte verwirklichen können. Daß den in diesem ersten Teil seiner Ausführungen gebotenen Lösungen eine größere Bedeutung zukommt als den folgenden Darlegungen, glaubt P. Balić daraus entnehmen zu sollen, daß Scotus hier den Fehler in der Beweisführung der Gegner aufdeckt, Christus würde kein excellens mediator, redemptor et reconciliator sein, wenn Maria ohne Erbsünde empfangen wäre.

Wie immer, wenn Scotus für eine Lehre eintritt, so hat er auch bei Behandlung der Unbefleckten Empfängnis scharf die Argumente der Gegner im Auge, die vor allem der Würde und Erhabenheit Christi als des Erlösers aller Menschen entsprangen. Und wie stets, so tritt er auch hier mit überlegenem Geiste an seinen Gegenstand heran, indem er schon in seiner Fragestellung den eigentlichen Kern des Problems klar herausstellt, die Beweise der Gegner scharfsinnig widerlegt und seine eigene Lehre durch schlüssige Argumente untermauert. Wer die mariologischen Texte der bedeutenderen Scholastiker vor Scotus durchliest, wird bei der Immakulatalehre des Doctor Subtilis sofort spüren, daß hier ein stärkerer Geist eine ganz neue Epoche für das werdende Dogma heraufführt.

Scotus will gegen die noch zu seiner Zeit allgemein vertretene Auffassung zeigen, daß eine Bewahrung Marias vor der Erbsünde nicht nur der Würde des Erlösers nicht widerspricht, daß dadurch vielmehr Christi Würde und Erhabenheit auf das höchste gesteigert wird. Denn Maria war ja dann auf eine höhere Weise erlöst, indem ihr die Gnade im ersten Augenblick ihres Daseins eingegossen wurde, während die anderen Menschen sie erst in einem späteren Zeitpunkte erhalten. Im Mittelpunkte der ganzen Beweisführung des Doctor Subtilis steht hier der Gedanke des perfectissimus redemptor. Aus ihm weiß Scotus nach den verschiedensten Seiten hin die Unbefleckte Empfängnis abzuleiten. Hatten die Gegner immer wieder die Erhabenheit und Allgemeinheit des Erlösers gegen das marianische Privileg ins Feld geführt, so zeigt der Doctor Subtilis, daß gerade der Gedanke des vollkommensten Mittlers Marias Bewahrung vor der Erbsünde fordert. Denn nur der ist der vollkommenste Mittler, der für eine Person auch die vollkommenste Mittlertätigkeit ausübt. Diese besteht aber nicht in einer nachträglichen Reinigung von der Erbsünde, sondern in der gänzlichen Bewahrung vor derselben. Als vollkommenster Mittler hat darum Christus den höchsten Grad der Mittlertätigkeit gegen irgendeine Person ausgeübt. Der Erlöser hat aber gegen niemand seines Mittleramtes in höherem Maße gewaltet als gegen seine Mutter. Deshalb hat ihr Christus die Bewahrung vor der Erbsünde verdient. Diese Worte lassen deutlich erkennen, wie P. Balić mit vollem Recht betont, daß Scotus nicht die bloße Möglichkeit, sondern die Tatsächlichkeit des marianischen Privilegs beweisen wollte. Erklärt dieser doch im gleichen Zusammenhang ausdrücklich, es wolle gegen seine Gegner zeigen: „quod ipsa non contraxit peccatum originale", und nicht etwa: quod ipsa potuit non contrahere peccatum originale.

Dieser Gedanke des vollkommensten Mittlers wird nun von Scotus zugunsten des marianischen Privilegs nach einer dreifachen Richtung wirksam entfaltet. und zwar 1. in bezug auf Gott, mit dem Christus aussöhnt. Hier wird an dem aus der Schrift Anselms Cur Deus homo?[7] entnommenen Beispiel gezeigt, daß nur der auf die vollkommenste Weise mit Gott versöhnt, der durch seine Mittlertätigkeit der Beleidigung schon zuvorkommt. 2. Mit Rücksicht auf das Übel, von dem er erlöst. Denn der perfectissimus redemptor mußte Maria vor der größten Strafe bewahren, und das ist die Erbsünde, die ihrem Wesen nach Feindschaft Gottes ist; und wenn Christus als perfectissimus mediator von Maria jede persönliche Sünde ferngehalten hat, dann mußte er

[7] II, c. 16 (MPL 158, 417—418).

sie erst recht vor der Erbsünde bewahren. 3. Mit Rücksicht auf die Person, die er mit Gott aussöhnt. Christus als der vollkommenste Mittler mußte sich wenigstens eine Person, nämlich seine Mutter, durch die vollkommenste Mittlertätigkeit, d. h. durch die Bewahrung vor der Erbsünde, zu höchstem Dank verpflichten. Und wenn viele Christus als ihrem Mittler für die ihnen verdiente Gnade und Glorie Dank schulden, sollte dann nicht wenigstens einer, und zwar seine Mutter, ihm ihre vollkommene Reinheit verdanken; oder wenn alle Engel sündenrein sind, sollte es dann außer der Seele Christi keine sündenreine menschliche Seele geben?

Verhältnismäßig kurz weist demgegenüber Scotus das zweite Argument der Gegner zurück, das der augustinischen Auffassung von der Befleckung des Fleisches infolge der leiblichen Zeugung entnommen war, indem er mit Anselm das Wesen der Erbsünde allein in das Fehlen der Urgerechtigkeit verlegt, während er dem Hinweis auf die Leiden der Gottesmutter als Beweis für ihre Erbsünde durch die Unterscheidung der poenae utiles und inutiles begegnet. Schon vor dem Auftreten des Doctor Subtilis waren verschiedene Konvenienzgründe für das marianische Gnadenprivileg aufgestellt worden. Scotus macht noch eine ganze Reihe weiterer Gesichtspunkte geltend, die Marias Bewahrung vor der Erbsünde als konvenient oder wenigstens als kongruent erscheinen lassen[8]. Man kann vielleicht verschiedener Meinung darüber sein, ob die von Scotus entwickelten Gedanken im einzelnen als eigentliche Beweise oder mehr als Konvenienzgründe zu bewerten sind. Aber die Behauptung, daß sie nicht einmal als Konvenienzgründe gelten können und für die Lehrentwicklung ohne jeden Einfluß geblieben sind, wird weder ihrem inneren Wert gerecht, noch entspricht sie der historischen Wirklichkeit[9].

Man wird P. Balić beipflichten müssen, wenn er am Schluß des ersten Teiles bemerkt: Hätte Scotus hier seine Ausführungen beendet, dann würde niemand daran zweifeln, daß es ihm um den Nachweis der tatsächlichen Bewahrung Marias vor der Erbsünde zu tun sei. Solche Zweifel könnten sich höchstens mit einem Schein des Rechtes an die weiteren Ausführungen knüpfen, in denen er sagt: Gott konnte Maria ganz vor der Erbsünde bewahren; er konnte auch bewirken, daß sie nur einen Augenblick (tantum in uno instanti) in der Erbsünde verblieb, wie es Heinrich von Gent gelehrt hatte: er konnte sie aber auch längere Zeit in der Erbsünde belassen, und wenn er dann fortfährt: „Quod autem horum trium, quae ostensa sunt possibilia esse, factum sit, Deus novit, — sed si auctoritati Ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnet, videtur probabile, quod excellentius est, attribuere Mariae"[10]. Hier erklärt Scotus, daß an sich — die Scholastiker würden sagen: potentia absoluta — drei Möglichkeiten für Gott offenstanden. Was er aber in Wirklichkeit — potentia ordinata — getan hat, daß weiß Gott nur selber, wobei wir vielleicht gut tun werden, uns an den strengen scotischen Wissensbegriff zu erinnern. Er erklärt es aber für gut begründet (videtur probabile), das Vorzüglichere Maria zuzuerkennen, d. h. ihre Bewahrung vor der Erbsünde, allerdings wieder mit der Einschränkung „si auctoritati Ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnet". Daß aber in Wirklichkeit das marianische Gnadenprivileg nach seiner Überzeugung weder der Hl. Schrift noch der Kirche widerstreitet, zeigt er im dritten Teil, in dem er sich gegen alle der Schrift, den Vätern und Theologen, besonders dem hl. Bernhard entnommenen Argumente gegen die Unbefleckte Empfängnis wendet. Hatte Scotus vorher auch von drei Möglichkeiten gesprochen, da seine Gegner ja gerade die Möglichkeit der Unbefleckten Empfängnis bestreiten, so zeigen seine Darlegungen doch, vor allem wenn man sich das Ganze vor Augen hält, daß für ihn nur das erste in Frage kommt, näm-

---

[8] P. Carolus Balić O. F. M., Joannes Duns Scotus et historia Immaculatae Conceptionis, pag. 19.
[9] Vgl. P. Carolus Balić, l. c. 21, nota 3.
[10] P. Carolus Balić, Joannes Duns Scotus doctor Immaculatae Conceptionis, pag. 13.

lich die Bewahrung Marias vor der Erbsünde, und zwar nicht nur als Möglichkeit, sondern als Wirklichkeit. Es ist immer wieder der Gedanke des perfectissimus mediator, der hinter all seiner Beweisführung steht und der nicht nur die Möglichkeit des marianischen Gnadenprivilegs begründet, sondern der seine Tatsächlichkeit fordert. So kann er auch in der 18. Distinktion des 3. Buches einfach erklären: „Est etiam (scil. in caelo) beatissima Mater Dei, quae nunquam fuit inimica actualiter ratione peccati actualis, nec originaliter ratione peccati originalis; fuisset tamen nisi fuisset praeservata“[11].

Nachdem P. Balić die Stellung des Duns Scotus zur Immakulatafrage an Hand der Ordinatio untersucht hat, wendet er sich den verschiedenen Reportationen zu[12]. Dabei stellt er fest, daß kaum zwei von den fünf verschiedenen Formen dieser Reportationen Wendungen enthalten, die einen berechtigten Zweifel darüber ermöglichen, daß es dem Doctor Subtilis um die Tatsächlichkeit und nicht um die bloße Möglichkeit der Unbefleckten Empfängnis zu tun war. Es sind im übrigen dieselben Gedanken und die gleichen Beweisgründe wie in der Ordinatio, die Scotus auch in den Reportationen für die Bewahrung Marias vor der Erbsünde geltend macht. Wie dort, so ist es auch hier vor allem wieder der Gedanke des perfectissimus mediator, der nach Scotus das marianische Gnadenprivileg fordert. So kann P. Balić das Ergebnis auch dieser Prüfung in den Satz zusammenfassen: „Itaque non tantummodo in Ordinatione, in qua praecipue et imprimis nitamur oportet, ut genuinam mentem Doctoris Subtilis reperiamus, verum etiam in variis formis Reportationum, quae lectiones ab auditoribus adnotatas exhibent, omnino clare dicitur semel atque iterum Deiparam fuisse a peccato originali praeservatam. Ibi occurrunt et vocabula ‚decet‘ et ‚voluit‘ et ‚decuit Matrem Christi‘[13].“

Diese aus den Texten selbst gewonnene Stellung des Scotus zur Immakulatafrage findet aber eine eindrucksvolle Bestätigung in den Zeugnissen seiner Schüler und Zeitgenossen Jeder, der unvoreingenommen das vorliegende Material untersucht, muß erkennen, daß das Auftreten des Scotus in der Geschichte des Immakulatadogmas einen neuen Abschnitt bedeutet. Wenn wir von der temperamentvollen Bekämpfung der neuen Lehre durch den hl. Bernhard absehen, vollzog sich die Diskussion der Immakulatafrage bis zum Ende des 13. Jahrhunderts in verhältnismäßig ruhigen Bahnen. Das Auftreten des Scotus dagegen veränderte grundlegend dieses Bild. War vor Scotus Wilhelm von Ware nach unserer heutigen Kenntnis der einzige, der an einer Universität, nämlich in Oxford, das marianische Privileg, allerdings noch mit unzulänglichen Mitteln, verteidigte, so treten jetzt immer neue Vorkämpfer auf den Plan, gegen die von den Gegnern Zensuren bis zum Vorwurf der Häresie geschleudert werden. Daß es Scotus und kein anderer war, der in dieser Frage eine förmliche Bewegung auslöste, zeigt sich darin, daß schon aus den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts eine ganze Reihe von Autoren namhaft gemacht werden kann, die Scotus als Vorkämpfer des marianischen Gnadenprivilegs betrachteten und die sich mit seiner Argumentation zugunsten der Unbefleckten Empfängnis im ablehnenden oder zustimmenden Sinne beschäftigten. Noch zu Lebzeiten des Doctor Subtilis traten in Oxford der Franziskaner Robert von Cowton und der Dominikaner Thomas von Sutton gegen seine Lehre auf. Robert ist wohl bereit, den Nachweis der Möglichkeit des marianischen Privilegs durch Scotus anzuerkennen, nicht aber den der Wirklichkeit, wodurch er das eigentliche Anliegen des Scotus deutlich zu erkennen gibt. Der erste, der an der Oxforder Universität neben Gedanken Wilhelms von Ware vor allem die Argumente des Doctor Subtilis für seine Verteidigung der Unbefleckten Empfängnis verwertet, war der Benediktiner Richard von Bromwich. Im zweiten Jahrzehnt

[11] Ebd. S. 21.
[12] Siehe ebd. S. 25—98.
[13] P. Carolus Balić, Joannes Duns Scotus et historia Immaculatae Conceptionis, pag. 37.

des 14. Jahrhunderts aber berichtet ebenfalls zu Oxford Wilhelm von Nottingham († 1336), daß viele sich zu der „frommen Meinung" bekennen, die er selber für „valde rationabilis" hält. Nur wenig später bejaht Walter von Chatton († 1344) die Frage „an congruum sit quod nunquam fuerit in originali peccato", indem er vor allem mit Scotus den Gedanken geltend macht: wenn Maria vor jeder persönlichen Sünde bewahrt wurde, dann ist auch ihre Bewahrung vor der Erbsünde anzunehmen[14].

Ähnlich war der Eindruck, den das Auftreten des Scotus an der Pariser Universität hervorrief. Hier traten als Gegner vor allem der dem Weltklerus angehörende Johannes von Pouilly († um 1321) und der Dominikaner Johannes von Neapel († 1336) auf den Plan. Der erste, der Scotus kaum ein Jahr nach seinem Tode zu den doctores solemnes rechnet, spricht der scotischen Argumentation jede Beweiskraft ab und erhebt gegen die neue Lehre den Vorwurf der Häresie. Auch Johannes von Neapel setzt sich fast ausschließlich mit dem „magnus doctor" Duns Scotus auseinander. Beide sind überzeugt, daß es dem Doctor Subtilis nicht um die Möglichkeit, sondern um die Wirklichkeit des marianischen Privilegs geht. Von den Theologen des Karmelitenordens wenden sich in dieser Zeit Guido Terreni († 1342) und Johannes Baconthorpe († 1348), der Scotus ausdrücklich ihren Verteidiger nennt, gegen die Unbefleckte Empfängnis.

Der Widerhall, den das Eintreten des Scotus für die Unbefleckte Empfängnis an der Pariser Universität fand, zeigt sich aber nicht weniger stark bei den Anhängern dieser Lehre. Der erste, der nach dem Auftreten des Scotus zu Paris sich auf die Seite der neuen Lehre stellt, war nach unserer heutigen Kenntnis der dem Weltklerus angehörende Radulphus de Hotot († nach 1319), der allerdings die Beweisführung des Scotus nicht erwähnt, obwohl sie ihm kaum unbekannt geblieben sein kann. Vor allem aber haben sich zu Paris die Franziskanertheologen, wenn auch nicht alle, entschieden an die Seite des Scotus gestellt. Hier ist als erster Petrus Aureoli († 1321) zu nennen, der um das Jahr 1314/15 einen eigenen Tractatus de Immaculata Conceptione schrieb, in dem er Scotus und Wilhelm von Ware als Vertreter der neuen Lehre bezeichnet, sich der scotischen Argumentation für seine Beweisführung bedient und vor allem den Gedanken des perfectissimus mediator auswertet. Das gleiche gilt aber erst recht von den eigentlichen Schülern und Anhängern des Scotus, wie Johannes de Bassolis († 1333), Antonius Andreas († um 1320), Bernhard de Deo, Hugo von Novocastro († um 1350), Franz von Mayronis († um 1328), Landulphus Neapolitanus († 1351), die alle ihre eigentliche Aufgabe darin erblicken, die Lehre des Scotus darzustellen, zu begründen und zu verteidigen. Aus derselben Zeit lassen sich aber auch noch eine Reihe anderer Franziskanerlehrer namhaft machen, deren Schriften zwar nicht auf uns gekommen sind, von denen wir aber wissen, daß sie die Unbefleckte Empfängnis vertreten haben, so Johannes Minnius seu de Muro († 1312), Jacobus Albensis, Monaldus Monaldeschi, Johannes Blomendal, Nicolaus Bonetus und Franciscus Ausculanus seu de Marchia. P. Balić stellt fest, daß schon in den ersten drei Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts etwa 20 Theologen in ihren Schriften die Argumente des Scotus ausdrücklich wiedergeben, während bei anderen wenigstens der Einfluß des Scotus spürbar ist, und daß nur sieben die Beweiskraft seiner Argumente ablehnen. Niemand von all diesen zweifelt aber daran, daß Scotus sowohl die Möglichkeit wie auch die Tatsächlichkeit des marianischen Privilegs gelehrt habe. Manche sprechen einfach von einer „opinio Scoti", und um das Jahr 1430 erklärt Capreolus, daß sich die Theologen in dieser Frage in zwei Parteien scheiden, von denen die eine der Lehre des hl. Thomas und der Thomisten folge, während die andere der Lehre „Scoti et sequacium" anhange.

Wenn nun gesagt worden ist, die scotische Beweisführung der vollkommenen Mittlerschaft Christi sei auf die Entwicklung des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis ohne

[14] Ebd. S. 47—50.

jeden Einfluß geblieben, Scotus habe nur die Möglichkeit, nicht aber die Tatsächlichkeit der Unbefleckten Empfängnis gelehrt, er werde vor dem Jahre 1430 im Zusammenhang mit dieser Lehre kaum erwähnt, sondern sei erst seit diesem Zeitpunkte von den Franziskanern als Führer und Vorkämpfer der Unbefleckten Empfängnis und als Doctor Immaculatae Conceptionis gefeiert worden, so wird man sich angesichts des Dargelegten über solche Behauptungen wundern, man wird sich aber auch die Frage vorlegen, ob nicht vielleicht Gründe vorhanden sind, die zwar nicht ihre Berechtigung erweisen, die sie aber wenigstens verständlicher machen können. Auch P. Balić ist in seiner Untersuchung dieser Frage nicht aus dem Wege gegangen und hat sie im positiven Sinne beantwortet indem er auf gewisse Eigenarten der Lehre und der Schriften des Doctor Subtilis hinweist, die leicht einer Fehlinterpretation Vorschub leisten können. So setzt vor allem die Tiefgründigkeit und Scharfsinnigkeit seiner Gedankengänge, die ihm den Titel Doctor Subtilis eingetragen hat, dem rechten Verständnis seiner Lehre oft beträchtliche Schwierigkeiten entgegen und ist schon die Ursache für ungezählte Mißdeutungen gewesen. Solche werden noch begünstigt durch den unfertigen Zustand, in dem er infolge seines frühen und unerwarteten Todes seine Schriften hinterlassen mußte. In derselben Richtung wirkt seine komplizierte Geistesart, die allerdings den Anforderungen seiner Zeit, die schon in manchem nicht mehr die Zeit der Hochscholastik war, weithin entsprach. Das 13. Jahrhundert hatte mit Kraft und Schwung ein imposantes theologisches Lehrgebäude aufgeführt. Am Ende dieses Jahrhunderts aber sah sich der menschliche Geist vor die andere Aufgabe gestellt, das bisher Geleistete kritisch zu überprüfen, die einzelnen Bauteile auf ihre Tragfähigkeit zu untersuchen, als zu schwach erkannte Glieder durch neue zu ersetzen, für manche Fragen neue Lösungen, für alte Lösungen neue Begründungen zu finden. Und Scotus geht bei dieser schwierigen Arbeit sehr behutsam und vorsichtig zu Werke. Nicht selten legt er seinen Schülern verschiedene Lösungen samt deren Begründung vor und fordert sie auf, selber die rechte Entscheidung zu treffen. Wer den Sentenzenkommentar des hl. Bonaventura oder die Summa des hl. Thomas aus der Hand legt, um eine Quästion des Scotus zu lesen, kann sich in eine andere Welt versetzt glauben. Dort im allgemeinen Einfachheit und Übersichtlichkeit des Aufbaues und der Gedankenführung, hier eine Häufung der verschiedenen Meinungen und Gegenmeinungen, Begründungen und Widerlegungen, Vorfragen, die zunächst behandelt werden, so daß es nicht selten schwer fällt, die eigentliche Lehre des Doctor Subtilis herauszufinden. Alle diese Momente, die ebensoviele Gefahren einer Fehlinterpretation bedeuten, gelten nun aber im vollen Ausmaße auch von der schwierigen Immakulataquästion, deren rechtes Verständnis P. Balić noch einmal gut beleuchtet[15]. Er weist auch darauf hin, daß schon die Kommentatoren des Scotus immer wieder entschieden die Behauptung zurückgewiesen haben, dieser habe nur die Möglichkeit der Unbefleckten Empfängnis gelehrt, eine Behauptung, die bezeichnenderweise erst in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts auftauchte, als schon der Sieg der neuen Lehre sich immer mehr abzeichnete[16].

So sehr man nun im allgemeinen bereit sein wird, auf Grund des Gesagten einer Fehlinterpretation scotischer Texte mildernde Umstände zuzubilligen, so werden doch anderseits für die abwertende Beurteilung des Scotus in der Immakulatafrage auch Gründe angeführt, denen jede sachliche Berechtigung fehlt und die als Irrtümer zurückgewiesen werden müssen. Das gilt zunächst von der Behauptung, schon zur Zeit des hl. Bonaventura sei die Unbefleckte Empfängnis zu Paris gelehrt worden. Sie sei nämlich nach Ausweis der Schriften Bonaventuras um das Jahr 1250 zwar nicht die communior, wohl aber die minus communis sententia gewesen. In Wirklichkeit aber bieten die Schriften Bona-

---

[15] Ebd. S. 99—106.
[16] Ebd. S. 102 ff.

venturas zu einer solchen Annahme keinerlei Anlaß, ja sie schließen dieselbe vollständig aus. Man müßte sonst schon den Text Bonaventuras „Quidam dicere voluerunt" in „Quidam dicere volunt" verändern[17]. Wenn der Seraphische Lehrer aber schreibt, er habe niemals mit eigenen Ohren gehört, daß jemand die Unbefleckte Empfängnis vertreten habe, dann zeigt das deutlich, daß er nicht an zeitgenössische Pariser Theologen, sondern wohl an Eadmer und seinen Kreis denkt. Wenn Bonaventura nach der Quaracchiausgabe die Lehre, Maria sei in der Erbsünde empfangen, „communior" nennt, so macht P. Balić dazu die interessante Bemerkung, daß es statt dessen nicht unwahrscheinlich „convenientior" heißen müsse[18]. Aber ebensowenig wie auf Bonaventura kann man sich auf Bombolongus für die Annahme berufen, schon um das Jahr 1250 sei die Unbefleckte Empfängnis zu Paris von einigen gelehrt worden, da dieser sie ausdrücklich als „opinio extranea et quae modo non tenetur" bezeichnet[19]. Aber wenn auch schon zur Zeit Bonaventuras andere zu Paris die Unbefleckte Empfängnis gelehrt hätten, so würde das doch die Bedeutung des Scotus in dieser Frage in keiner Weise schmälern. Denn die ganze Behandlung des Problems durch Scotus und seine Argumentation übertrifft grundlegend alle älteren Versuche. Unhaltbar ist dann auch die weitere Behauptung, Wilhelm von Ware und Raymundus Lullus hätten schon vor Scotus an der Pariser Universität das marianische Privileg verteidigt[20]; und wenn man gesagt hat, Radulphus de Hotot sei der erste gewesen, der an der Pariser Universität die Unbefleckte Empfängnis als probable Ansicht vertreten habe, so fehlt auch dafür jedes solide Fundament[21].

Eine gewisse Rolle spielt in dieser ganzen Frage der um 1430 entstandene Sermo Necdum[22], in dem es heißt, Scotus habe zu Paris in einer öffentlichen Disputation die Unbefleckte Empfängnis siegreich verteidigt. Erst durch diese Legende, so wird behauptet, sei der Ruhm des Scotus als Verteidiger und Vorkämpfer des marianischen Privilegs begründet und verbreitet worden. P. Balić erinnert hier zunächst daran, daß in den erbitterten Kämpfen um die Immakulatafrage beide Teile durch solche Legenden das Ansehen ihrer Vorkämpfer zu erhöhen und ihre Sache zu fördern suchten. Auf scotistischer Seite war es vor allem jene Erzählung von der siegreichen Pariser Disputation des Scotus, auf thomistischer Seite spielte jenes Dokument eine große Rolle, das in dem Streit zwischen Montesonus und der Pariser Universität die Autorität des hl. Thomas zu erhöhen sucht, indem gesagt wird, diese sei so groß, daß jeder, der seine Lehre bekämpfe, sich der Häresie verdächtig mache. In Wirklichkeit bedarf weder der hl. Thomas noch Scotus solcher Legenden. Ob der ersten Erzählung ein historischer Kern zugrunde liegt, wie P. Balić meint, oder ob es sich um eine reine Erfindung handelt, spielt hier weiter keine Rolle. Für das Auftreten des Scotus zugunsten der Unbefleckten Empfängnis liegen eine ganze Reihe Zeugnisse zu seinen Lebzeiten und bald nach seinem Tode vor. Sie lassen sich leicht bis in die Mitte des 15. Jahrhunderts weiterverfolgen[23]. Die Behauptung, Scotus sei erst durch den Sermo Necdum zum Vorkämpfer der Unbefleckten Empfängnis gemacht worden und erst seit diesem Zeitpunkte werde sie als opinio Scoti bezeichnet, entspricht nicht der Wirklichkeit. Man denkt mit gemischten Gefühlen an eine Zeit, in der mit solchen Methoden das Ansehen einer Person und der Einfluß einer Lehre gefördert werden sollten. Es wäre bedauerlich und beschämend zugleich, wenn auch heute noch in ähnlicher Weise das Bild der geschichtlichen Wirklichkeit verfälscht würde.

---

[17] Wie Roschini das wirklich tut; vgl. ebd. S. 108, nota 2.

[18] Ebd. S. 111 ff. [19] Ebd. 108. [20] Ebd. 118 ff. [21] Ebd. 123 ff.

[22] Eine neue Textausgabe des Sermo liegt vor in: Tractatus quatuor de Immaculata Conceptione B. Mariae Virginis (Bibliotheca Franciscana Scholastica medii aevi, Tom. XVI) studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, Florentiae 1954. Dort: Franciscus de Arimino, O. F. M., Sermo ad Clerum de Conceptione B. Virginis Mariae. Ediderunt Aquilinus Emmen et Caelestinus Piana, O. F. M., pag. 335—391.

[23] Siehe Tractatus quatuor de Immaculata Conceptione B. Mariae Virginis.

BESPRECHUNGEN

Bettoni, Efrem, Il processo astrattivo nella concezione di Enrico di Gand. (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Vol. XVII). Società Editrice „Vita e Pensiero". Milano a. J. (1954) (8°, 92 S.) Lire 550,—.

Efrem Bettoni hat uns schon eine Reihe wertvoller Monographien über Alexander von Hales, Bonaventura, Matthäus ab Aquasparta, Duns Scotus[1] und Wilhelm Ockham geschenkt. Dieses Mal ist es die Erkenntnismetaphysik des großen Augustinisten Heinrich von Gent, dem er seine Aufmerksamkeit zuwendet. Er behandelt in sieben Kapiteln den anfänglichen Eklektizismus des Doctor Solemnis, dann seine Erleuchtungslehre, die ihn zur Aufgabe der species impressa intelligiblis zwingt und als Rest eine Allgemeinvorstellung (phantasma universale) zurückbehält. In den letzten Kapiteln wird die Ableitung der Begriffe, das Problem der transzendentalen Begriffe und die Kausalität des Objektes auf den Erkenntnisakt erörtert. Im einzelnen kommt Bettoni zu folgenden Ergebnissen: Zunächst überrascht bei Heinrich sehr stark das aristotelische Erbe. Wir finden in den drei ersten Quodlibets und in gewissen Partien seiner Summe die Lehre vom intellectus agens und possibilis und die Notwendigkeit einer species impressa (oder intelligiblis), aus welcher dann die species expressa (oder repraesentans) entspringt, die eine begriffliche Erfassung des Gegenstandes ermöglicht. Soweit wird jeder Aristoteliker zustimmen. Heinrich von Gent fragt aber weiter, ob damit das ganze Erkenntnisproblem ausgeschöpft ist. Die Antwort darauf lautet: Auf diese Weise erkennen wir wohl das Sein der Dinge, aber nicht deren Wahrheit. Was ist damit gemeint? Die Wahrheit der Dinge begnügt sich nicht bloß mit der Feststellung ihrer Tatsächlichkeit, sondern sie will wissen, warum ein Ding so und nicht anders ist. Solches läßt sich aber nur erfassen, wenn wir die Dinge mit ihrem Urbild in Gott (exemplar) in Bezug bringen. Diesen Bezug vermitteln aber weder die realen Dinge in der Welt noch ihre Repräsentation in unserem Verstand noch unser Verstand selbst, weil sie alle der dazu nötigen Eigenschaft der Unveränderlichkeit und Notwendigkeit entbehren. Dazu ist eine Erleuchtung von seiten Gottes erforderlich. Damit stehen wir mitten in der platonisch-augustinischen Erkenntnismetaphysik. Die aristotelischen Bausteine reichen nicht aus und müssen durch platonisch-augustinische fortgesetzt und überhöht werden.

Das Kernproblem läßt sich nun so formulieren: Wie kommt die Begegnung von menschlichem Verstand und göttlichem Licht zustande? Durch äußere oder innere Beeinflussung? Nach dem Doctor Solemnis ist es eine innere durch eine eigene und neue similitudo impressa. Die vom menschlichen Verstand erworbene similitudo abstracta reicht nicht aus, weil ihr die Notwendigkeit und Unveränderlichkeit fehlt. Unsere Begriffe und Erkenntnisse werden aber erst dann vollkommen, wenn sie diese beiden Merkmale enthalten, die ihnen durch die göttliche Erleuchtung zugeht. Freilich wird dadurch die species oder similitudo abstracta zunächst nicht überflüssig. Sie ist gewissermaßen das Erkenntnismaterial, das von der höheren similitudo impressa überformt und vervollkommnet wird. Hier klingen Gedanken an, die später in eingeschränkter und säkularisierter Form bei Kant wiederkehren, dessen transzendentales Subjekt ja ein kritisch eingeschränkter und verweltlichter göttlicher Verstand ist (N. Hartmann).

Der Kontakt mit dem göttlichen Licht ist aber in unserem jetzigen Zustand trotz aller Innerlichkeit kein gnoseologisch unmittelbarer, sondern nur mittelbarer. Das göttliche Licht verleiht uns also eine wahre und sichere (unveränderliche) Erkenntnis, ohne selbst erkannt zu werden. Daher spricht schon Augustinus von einer lux invisibilis.

Die weitere Frage ist nun die, ob Gott allen Menschen dieses göttliche Licht verleiht. Gegen die bisherige augustinische Tradition eines Alexander von Hales, Bonaventura und Matthäus von Aquasparta meint Heinrich von Gent, daß es sich um eine besondere Erleuchtung handelt, die Gott den einen gibt und den anderen versagt. Oder mit Rücksicht auf

---

[1] Vgl. T. Barth, Duns Scotus und die ontologische Grundlage unserer Verstandeserkenntnis, in: FranzStud 33 (1951) 348—384.

unser Erkennen: Die Erleuchtung richtet sich nicht grundsätzlich auf die menschliche Erkenntnisfähigkeit (illuminatio potentiae), sondern wird immer wieder neu dem einzelnen Erkenntnisakt (illuminatio actus) mitgeteilt. Mit Recht weist hier Bettoni auf das Fragwürdige dieser Lösung hin. Einmal dürfte dadurch die Eigenwertigkeit unseres Verstandes nicht wenig betroffen sein und zum anderen wird die Grenze von Natürlich und Übernatürlich nicht mehr klar und eindeutig sichtbar.

Aber folgen wir Heinrich von Gent weiter. Wenn er für die Sicherheit unserer menschlichen Erkenntnis eine illustratio specialis und eine similitudo impressa fordert, kann er dann noch an der aristotelischen species impressa et intelligibilis festhalten oder muß er sie nicht aufgeben? Es ist nicht zu verwundern, wenn sich unser scholastischer Denker zur Aufgabe gezwungen sieht. Sein Hauptgrund ist folgender: Das Merkmal der Unveränderlichkeit und Allgemeinheit kann weder den Dingen der Außenwelt, die veränderlich und individuell sind, entnommen noch von unserem Verstand, der die gleichen innerweltlichen Charakterzüge hat, auf abstraktivem Wege erreicht werden. Was unser Verstand kann, ist etwas anderes. Er vermag ohne dazwischentretende species intelligibilis in den sinnlichen Vorstellungen (phantasmata) das Allgemeine zu erschauen (conspicere). Es sind die Allgemeinvorstellungen, welche eine Art Vorstufe oder Vorbereitung auf unsere Allgemeinbegriffe sind. Heinrich von Gent spricht von einem phantasma universale.

Nun müssen wir uns aber wieder der göttlichen Erleuchtung zuwenden und fragen, wie sie die eigentlichen und vollkommenen Allgemeinbegriffe in uns zustande bringt, die die Wahrheit und Sicherheit unserer Erkenntnisse ausmachen. Zunächst sieht es freilich so aus, als ob Heinrich von Gent diese Frage unbeantwortet lassen wollte; denn er schaltet nach seiner induktiven Abstraktion des phantasma universale noch andere innerweltlichen Faktoren und Methoden ein. Es sind der menschliche Wille — also ein irrationaler Faktor, der in der Scholastik kaum für gnoseologische Fragen in Anspruch genommen wird — und das Gedächtnis (memoria). Auf dem Boden des Gedächtnisses findet unser Verstand etwas Neues und noch Unbekanntes vor. Um es zu erfassen und der Begriffserkenntnis nützlich zu machen, muß er die bisherige aufsteigende Methode verlassen und sich eines absteigenden Verfahrens bedienen. Das letzte, was der Verstand in aufsteigender Methode erreicht, ist das phantasma universale. Das erste, was er nun in absteigender Richtung findet, ist das allgemeine Sein. Aus ihm lassen sich per modum deductionis alle Seinsprinzipien und konkreten Wesenheiten ableiten. Mit Hilfe des Seins stoßen wir in die innere Wesenheit und Wahrheit der Dinge vor und überwinden die Schranke der bloß phänomenalen Wesenheit (phantasma universale). Ein eigenartiges antithetisches Verfahren, das neue Probleme auf den Plan ruft. Nunmehr gilt es, die Herkunft des allgemeinen Seins näher zu erklären. Ist er ein angeborener Begriff, oder geht er auf eine göttliche Erleuchtung zurück? Während J. Paulus in seinen Arbeiten über Heinrich von Gent die innatistische Erklärung für wahrscheinlicher hält, spricht sich Bettoni für eine Verbindung von Innatismus und göttlicher Erleuchtung (79) aus, wenn er auch dem Faktor der göttlichen Einstrahlung eine gewisse Dominanz zuerkennt. „Penso che sia molto più logico, oltre tutto, cercarne l'origine proprio della parte dell'illuminazione" (73).

Die Gründe, die für eine göttliche Einstrahlung sprechen, sind recht gewichtig. Wenn auch der Doctor Solemnis über diesen Lehrpunkt nicht sehr häufig spricht, so gibt es doch Stellen, die sie andeuten (vgl. Quodl. 3, q. 1, p. 78a; quodl. 4, q. 8, p. 152b). Vor allem aber ist Quodl. 9, q. 15, p. 111a zu nennen, wo die illustratio specialis sehr ausführlich zu Wort kommt. All diese Stellen waren Scotus recht gut bekannt; er setzt sich mit ihnen in seiner Ordinatio I, d. 3, q. 4 eingehend auseinander. Wenn man die besondere göttliche Erleuchtung annimmt, dann werden auch die Gotteserkenntnis aus dem Seinsbegriff (ens indeterminatum negative) und die deduktive Ableitung der ersten Prinzipien und der konkreten Wesenheiten aus dem Seinsbegriff viel verständlicher. Unter Berücksichtigung all dieser Gründe wird man kaum die illustratio specialis aus der Lehre Heinrichs von Gent herausnehmen können, ohne sie nicht eines wichtigen Lehrstückes zu berauben. Ob freilich Heinrich seine Lehre von der illustratio specialis in seinen späteren Quodlibeta in der Weise modifiziert hat, daß sie allen Menschen zukommt, scheint mir eine offene Frage zu bleiben. Das Schweigen Heinrichs und des Duns Scotus über diesen Punkt muß nicht unbedingt eine Aufgabe sein (78), sondern kann auch als nicht entschiedener Problemrest aufgefaßt werden.

Ein letztes bleibt noch über die Kausalität des Objektes auf den erkennenden Akt zu sagen. Bezüglich des Seins und der anderen Transzendentalbegriffe scheidet die Erklärung einer innerweltlichen Erfahrung aus. Das Sein und sein transzendentales Gefolge sind uns bereits vor jeder Außenerfahrung gegeben und werden nur anläßlich, aber nicht vermittels der Erfahrung für unsere Erkenntnis der Dinge eingesetzt. Doch schließt

das nicht aus, daß bei der konkreten Erfassung die außerbewußten Gegenstände nicht auch einen bestimmenden Anteil haben. Heinrich von Gent spricht von einem modus excitans und meint damit, daß der außerbewußte Gegenstand den Verstand (intellectus possibilis) auf die Erkenntnis vorbereitet. Intellectus agens und Objekt sind an der Erkenntnis beteiligt. Freilich wird das Objekt nicht durch eine species intelligibilis repräsentiert, sondern durch ein phantasma universale. Auf diese Weise ist allerdings die Determinationskraft des Objektes nicht unbeträchtlich eingeschränkt und die aristotelische Auffassung der Abstraktion und der species intelligibilis verlassen.

Die Ergebnisse Bettonis decken sich im wesentlichen mit einer anderen Monographie, die im Jahre 1949 Th. Nys unter dem Titel „De Werking van het menselijk Verstand volgens Hendrik van Gent", Leuven 1949, veröffentlicht hat. Während Bettoni ideengeschichtlich und vergleichend vorgegangen ist, kann Nys durch näheres Eingehen auf die zeitliche Abfolge der Schriften Heinrichs und die damaligen Zeitverhältnisse den geistigen Entwicklungsgang des Doctor Solemnis noch von einer anderen Seite her verständlich machen. Die Wendung vom Aristotelismus zum Augustinismus ist im vierten Quodlibet vollzogen. Von hier ab wird die species intelligibilis impressa aufgegeben und durch ein phantasma universale ersetzt. Für die höhere Begriffsbildung wird eine besondere Erleuchtung angenommen. Nys glaubt, daß diese Wandlung auch irgendwie mit dem Aristotelesverbot von 1277 zusammenhängt, an dessen Vorbereitung auch Heinrich von Gent beteiligt war.

Beide Arbeiten, die von Bettoni und die von Nys, kommen einem jüngst ausgesprochenen Wunsche (vgl. J. Beumer, Erleuchteter Glaube. Die Theorie Heinrichs von Gent und ihr Fortleben in der Scholastik, in: FranzStud 37 [1955] 129) wenigstens insofern nach, als sie bedeutende Teile der Erleuchtungslehre Heinrichs von Gent unter philosophischer Rücksicht einer eingehenden Untersuchung unterzogen haben. Die Gesamtdarstellung der philosophischen und theologischen Erleuchtungslehre des großen Denkers von Gent bleibt freilich noch als schwierige, aber notwendig zu lösende Aufgabe einer weiteren Bearbeitung vorbehalten. Timotheus Barth OFM, Hellín (Spanien)

Istambul Universitesi Edebiyat Fakültesi — Felsefe Bölümü Dergi No 9. Felsefe Arkivi (Archiv für Philosophie) Cikaranlar: H. Heimsoeth, Vehbi Eralp Macit Gökberk, Takiyettin Mengüsoglu Mazhar Sevket Ipsiroglu (Herausgegeben von H. Heimsoeth und Takiyettin Mengüsoglu). Cilt: III — Sayi: 1. (Festschrift für N. Hartmann). Istambul. Pulham Matbaasi 1952 (8⁰, 188 S.).

N. Hartmann, der am 9. Oktober 1950 im Alter von 68 Jahren starb, bedeutet für die kritische Ontologie und Kategorienlehre unserer Tage einen Markstein erster Ordnung. Im Gedenken an seinen 70. Geburtstag haben seine Freunde und Schüler nicht nur in Deutschland, sondern auch in der Türkei eine eigene Festschrift herausgegeben. Die türkische Festschrift erschien als Sonderheft des Felsefe Arkivi (Archiv für Philosophie), das unter der Direktion des Hartmannschülers Takiyettin Mengüsoglu, Professor an der Universität von Instambul, steht. Da die türkische Festschrift in Deutschland weniger bekannt ist, sei an dieser Stelle über sie berichtet. Die Aufsätze stehen alle auf einem hohen philosophischen Niveau und verraten die gute Schule N. Hartmanns.

In der ersten Abhandlung zeichnet H. Heimsoeth, mit dem Verstorbenen eng befreundet und von gleicher philosophischer Provenienz, das Lebenswerk N. Hartmanns. Es ist durchaus zutreffend, wenn gesagt wird, daß „er eine der ganz überragenden Gestalten der wissenschaftlichen Philosophie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war, ein Denker und Forscher von europäischer Bedeutung" (13). „Überlegene Weisheit strahlte aus von dieser Denkerpersönlichkeit, eine dem Reichtum und der Tiefe des Lebens zugewandte Weisheit, der nichts Menschliches fremd geblieben ist und die auch bittere Lebenserfahrungen in sich gelöst und, nach dem Worte Hegels, versöhnend ‚aufgehoben' hat" (25). Menschlich ergänzend und konkret anschaulich sind die Erinnerungen an N. Hartmann von D. Johannessohn. Wir erfahren hier interessante Einzelheiten aus den Kriegsjahren in Berlin. Besonders wertvoll sind die Mitteilungen über die Ausarbeitung der Ästhetik, die nach Kriegsende in einer zerstörten Umgebung und unter Aufbietung aller geistigen Kräfte entstanden ist. B. von Freytag-Löringhoff zeichnet sehr scharfsinnig die heutige Problematik, die zwischen Wahrscheinlichkeit, Kausalität und Freiheit waltet. Er kommt dabei zu folgendem Ergebnis, das in seiner offenen Aporetik den Geist N. Hartmanns atmet: „Die gute Geltung von Wahrscheinlichkeitsgesetzen in der unbelebten Natur weist für diese auf eine so allseitige, gleichförmige Determination hin, daß

Ungerichtetheit und damit das Bild einer idealen Zufallsverteilung in ihr entsteht. Sie ist vollendeter Kosmos und eben damit ideales Chaos . . . Wir finden uns hier unvermutet in der Nähe von Gedanken der Monadologie und Harmonie Leibnizens und der coincidentia oppositorum eines Nicolaus von Cues. Damit aber hat unsere Betrachtung wohl ein natürliches Ende gefunden, indem sie uns von aktuellen zu ewigen Fragen der Philosophie zurückgeführt hat" (80).

Aus seiner bis jetzt nicht gedruckten Habilitationsschrift teilt W. Stache wertvolle Bemerkungen über den Satz „Alles, was ist, hat einen Grund, warum es ist" mit. Mit Recht betont er, daß „das philosophische Problem des Grundes älter ist als die Formulierungen des Satzes vom Grunde" (85). Desgleichen darf man ihm beistimmen, daß es „falsch ist, dem Satz vom Grunde die monistische Lösung des Determinationsproblems zu unterschieben, die der kausalistische Determinismus oder der Finalismus (als die ausgeprägten Typen der Vereinfachung des Determinationsproblems) vornehmen. Der Satz vom Grunde trifft keine materiale Vorentscheidung im Determinationsproblem; er sagt nur aus, daß alles einen Grund habe, nicht aber, was für einer das sei, und damit auch nicht, daß es für alles derselbe Grund sei; dies vielmehr ist der Lösung des Determinationsproblems überlassen, die er nicht etwa selbst geben will, sondern die er — offen — voraussetzt und für ein mögliches Erkennen impliziert" (90).

Den Wahrheitsbegriff des Pragmatismus, dem heute weite Kreise aller Richtungen huldigen, unterzieht W.E. Heistermann einer sehr überzeugenden Kritik. „Dem Pragmatismus unterläuft auf Schritt und Tritt eine metabasis eis allo genos. Erkennen und Handeln sind Akttypen verschiedener Art. Dabei ist das Handeln nicht einmal autonom, sondern als Phänomen etwas sehr Komplexes, das cognitive, emotionale, volitive und sensitive Momente in sich vereinigt. Dagegen ist das Erkennen ein relativ autonomer Akt. Es gibt zwar kein Handeln ohne Erkenntnis, wohl aber eine Erkenntnis ohne Handeln" (132). Was den Verifikationsprozeß der Pragmatisten angeht, so schafft er „nicht Wahrheit, sondern kann sie höchstens bestätigen" (132). Der Irrtum des Pragmatismus „geht noch weiter: Nicht das gelungene Handeln bereichert die Erkenntnis, sondern die Möglichkeit der Bereicherung liegt im Scheitern. Im Scheitern wird der Handelnde gezwungen, nach den Gründen des Versagens zu fragen. Das Scheitern bewahrt den Erkenntnisprozeß vor dem Stagnieren. Das Scheitern ist durch die Unruhe des Fragens . . . der geheime Motor des Fortschreitens . . . im Erkennen und damit in der Wahrheit" (133).

T. Mengüsoglu untersucht in einer dreifachen Analyse das komplexe Phänomen der Erfahrung. Die drei Ansatzpunkte sind das praktische Leben (die Sprache miteinbegriffen), die wissenschaftliche und zuletzt die philosophische Erfahrung. Die vorsichtigen und klaren Ausführungen gipfeln in folgendem bedeutsamen Ergebnis: „Si le problème de l'expérience est consideré du point de vue anthropologique il forme un domaine trop vaste et ne peut jamais être embrassé par la notion de l'expérience empiriste-gnosélogique: autrement dit l'expérience ne peut pas être passive; elle signifie une certaine activité qui est de faire quelque chose et même de le faire personnellement. Il a été démontré qu'en face de cette expérience, une expérience de vie passive existe égalment mais celle-ci n'a rien à faire avec la passivité de l'expérience dans le sens empiriste-gnoséologique" (187).

Den originellsten, aber auch problemgeladensten Beitrag dürfte wohl H. Wein durch seine Untersuchung über das metakategoriale Problem geliefert haben (inzwischen zu einem Buch ausgereift und unter dem Titel „Zugang zur philosophischen Kosmologie" bei Oldenbourg, München 1954, erschienen). Der Grundgedanke ist in freier Wiedergabe folgender: Um eine wirklich philosophische Kosmologie zu begründen, genügt es nicht, nur die Kategorien der Welt zu erforschen und zu bestimmen: wir müssen vielmehr über die Kategorien hinausgehen und die allgemeineren metakategorialen Gesetze und Prinzipien herausheben. Das ist freilich immer schon von den Großen in der Philosophie getan worden: freilich sind die gemachten Versuche bis jetzt in keiner Weise dem kosmologischen Grundproblem als angemessen und erklärend zu betrachten. Als solch überkategoriale Prinzipien können das Gute (Plato), das Eine (Plotin), die scholastischen Transzendentalien, das Prinzip der Widerspruchsfreiheit (Aristoteles), das Prinzip der Identität (Leibnitz), das Prinzip des hinreichenden Grundes (Leibniz, Wolff) und die Ableitung aus dem Ich (Descartes, Kant) angesehen werden. Doch sind all diese Versuche nicht befriedigend, weil sie nicht den Zusammenhang oder die Ordnung, die die Welt zum Kosmos macht, in genügender Weise berücksichtigen. Sie erklären wohl das einzelne konkrete Seiende und seinen Unterschied von anderen Seienden, aber nicht den Zusammenhang aller Seienden, die Welt. Um diesen Mißstand zu beheben, hat man sich in eine Metaphysik oder ein transzendentales Subjekt geflüchtet. Man glaubte, so die Ordnung doch begründen zu können, indem man auf einen übermenschlichen Intellekt oder ein transzendentales Subjekt zurückgriff, aber

damit das eigentliche kosmologische Problem übersprang. Diese beiden „großen ehrwürdigen Typen von Grundlagenwissenschaft leuchten uns nicht mehr ein" (39). Das kosmologische Problem der Ordnung ist damit „anthropomorphisiert" und damit auf ein sekundäres Geleise geschoben. Die Kosmologie wird von einer fragwürdigen Metaphysik her erklärt und steht damit auf einem schwankenden Boden. Diese Aporie sucht Wein dadurch zu überwinden, indem er den Nachweis zu führen sucht, daß die beiden Prinzipien der klassischen Metaphysik, das Prinzip der Widerspruchsfreiheit und seine positive Ergänzung, die Identität, ganz und gar unfähig sind, die Strukturordnung der Welt zu begründen. Beide Prinzipien erklären nur, daß es einzelne Seiende geben kann, nicht aber daß die Welt ein Strukturzusammenhang ist. Solches vermag nur das Prinzip der Ordnung, daß dadurch als auf kein anderes Prinzip zurückführbares, also letztes Prinzip erwiesen ist. Auch das Prinzip von Grund und Folge kann diese Aufgabe nicht leisten, weil es schon zu speziell ist (45) und bereits das Prinzip der Ordnung voraussetzt. Auch der Versuch Kants und Hegels, die Ordnung durch eine transzendental genetische Deduktion aus der Einheit des Bewußtseins oder aus der teleologischen Selbstverwirklichung des Geistes abzuleiten, muß abgelehnt werden, weil er eine reine Spekulation ist und sich nicht durch sichere Phänomene in der Welt belegen läßt. Sicher hingegen ist, daß überall in der Welt ein Zusammenhang oder eine Ordnung von Strukturen besteht. Daraus ist zu entnehmen, daß das Prinzip der Ordnung ein letztes Prinzip ist. Dadurch ist die Welt nicht bloß eine bloße Summe von Seienden, die nichts miteinander zu tun haben, sondern ein durchgehender Zusammenhang, in dem ein Seiendes auf das andere hingeordnet ist. Ansätze zu solcher Weltbegründung findet Wein in dem Begriff des Nexus (Wolff), dem der Einstimmigkeit und des Enthaltenseins (Kant), dem des Etwas und Anderes (Hegel). Als frühere Vertreter ließen sich auch noch Augustinus und Thomas anführen. Nach dem ersten ist Ordnung „parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio" (De civ. Dei XIX, 13). Thomas formuliert in seinem Metaphysikkommentar: „Ordo duo requirit, scilicet ordinatorum distinctionem et communicantiam distinctorum ad totum" (XII n. 2637). Sein letztes Anliegen hat Wein freilich in seinem Aufsatz nur angedeutet. Es ist nach einer mündlichen Aussage auf dem Philosophenkongreß von Brüssel (aus dem Jahre 1953) nichts anderes, als einen ontologischen Ausgang aus der bisherigen Metaphysik zu finden und die Welt rein aus sich und ihren letzten Prinzipien zu verstehen.

Den scharfsinnigen Ausführungen Weins seien an dieser Stelle noch einige kritische Bemerkungen gewidmet. Es ist sehr zu begrüßen, daß Wein, über seinen Lehrer Hartmann hinausgehend, zwischen dem kategorialen und metakategorialen Problem in der Ontologie unterscheidet. Alles, was Hartmann in seinen kategorialen Gesetzen erarbeitet hat, gehört schon in den metakategorialen Bereich. Damit bekommt die scholastische Unterscheidung von prädikamental und transzendental wieder erneute Aktualität. Was Thomas, Duns Scotus und Ockham begonnen haben, muß heute weitergeführt werden. In dieser Hinsicht ist das leider zu wenig beachtete Buch von G. Martin über „Wilhelm von Ockham, Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen", W. de Gruyter, Berlin 1949, sehr aufschlußreich.

Das zweite, das sicherlich auch unbedingt richtig ist, betrifft einen Teil der Kritik an den bisherigen metakategorialen Prinzipien. Die bisherigen Prinzipien reichen nicht aus, weil sie entweder den Weltzusammenhang nicht erklären (Prinzip der Widerspruchsfreiheit und der Identität) oder diesen bereits voraussetzen (Prinzip von Grund und Folge). Es bleibt das Verdienst des Verf., darauf wieder nachdrücklich hingewiesen zu haben.

Soweit, glaube ich, wird jeder Wein gerne zustimmen. Wenn er aber weitergeht und mit Berufung auf Hegel (52 ff., 60) und N. Hartmann (60) andeutet, daß das Prinzip der Widerspruchsfreiheit und der Identität für die reale Welt und ihre Ordnung keine konstitutive Bedeutung mehr haben und daß an ihre Stelle das Prinzip der Ordnung getreten sei, so werden viele ihre Zustimmung versagen müssen. Man wird dagegen geltend machen, daß bei Preisgabe dieser beiden Prinzipien auch das Prinzip der Ordnung in Frage gestellt sei. Ordnung ist nur möglich, wenn es Widerspruchsfreies und mit sich selbst Identisches gibt, das sich mit anderen zusammenschließen läßt. Daß der Zusammenschluß und die Ordnung erfolgt, ist nicht Sache der Widerspruchsfreiheit und Identität, sondern eben des Zusammenschlusses und der Ordnung. Sobald aber die Widerspruchsfreiheit aufgehoben ist, tritt an ihre Stelle der Widerstreit. Wo aber der Widerstreit am Werk ist, da weicht die Ordnung der Unordnung. Wir müssen also gerade der Ordnung wegen auch die Widerspruchsfreiheit und Identität annehmen: sonst verhindern wir die metakategoriale Begründung der Welt. Das heißt aber wiederum nicht, daß wir die Ordnung aus der Widerspruchsfreiheit und Identität deduktiv ableiten. Solches ist fehl am Platze. Das Plus, das die Ordnung an metakategorialem Prinzipiengehalt in sich enthält, stammt eben gerade nicht von den beiden anderen Prinzipien, sondern ist der ureigenste Besitz der

Ordnung. Widerspruchsfreiheit, Identität und Ordnung sind daher metakategoriale Koprinzipien, die sich gegenseitig ergänzen und den inneren Aufbau der Welt garantieren.

Wir dürfen noch einen Schritt weitergehen und in den Rahmen unserer Thematik auch das Prinzip vom hinreichenden Grund miteinbeziehen. Dann ergibt sich für die systematische Stellung der metakategorialen Prinzipien wohl folgendes: Das Prinzip der Ordnung steht dann zwischen dem Prinzip der Widerspruchsfreiheit bzw. Identität und dem von Grund und Folge. Mit Hilfe dieser Prinzipien läßt sich dann erklären, daß jede der weltkonstituierenden Kategorien ein bestimmtes Sein hat (Prinzip der Identität), das mit anderen Kategorien nicht zusammenfällt (Prinzip der Widerspruchsfreiheit). Das schließt aber nicht aus, daß die einzelnen Kategorien zueinander hin offen sind und dadurch einen Zusammenhang ermöglichen (Prinzip der Ordnung), aus dem dann die konkreten Seienden in der Welt entspringen (Prinzip von Grund und Folge).

Die weitere Frage, ob mit diesen Prinzipien die Welt restlos aus sich erklärt sei, möchte ich offen lassen, da auch Wein sich nicht näher in seinem Aufsatz dazu äußert. Lediglich die zu erörternde Problematik sei noch in einigen Stichworten umrissen. Wir stoßen hier auf sehr alte und ehrwürdige Probleme, die nicht nur einen inhaltlichen, sondern auch modalen Charakter haben. Es bleibt zu untersuchen, ob das Prinzip des Widerspruchs, der Identität, der Ordnung und des Grundes und der Folge absolut, d. h. aus sich notwendig sind, ob es mehrere absolut notwendige Prinzipien geben kann und ob diese der Welt immanent sein können, wenn die Welt das Concretum und sie die letzten Prinzipien sind. **Timotheus Barth OFM**, Hellín (Spanien)

Hartmann, Nicolai. **Teleologisches Denken.** Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1951 (8°, VIII—136 S.). DM 16,—.

Von einem Buch, das sich betitelt „Teleologisches Denken", möchte man eine Auseinandersetzung mit der Idee der Planmäßigkeit und Zweckmäßigkeit erwarten, bei der die verschiedenen Spielarten und Besonderungen dieser Idee herausgearbeitet werden, und zwar so, daß dabei die haltbaren Fassungen von den unhaltbaren geschieden werden. Die Idee der Planmäßigkeit, Zielstrebigkeit, Zweckmäßigkeit usf. tritt uns ja im Verlauf der Philosophiegeschichte in der verschiedensten Form entgegen. Eine wissenschaftliche Kritik dieser Idee setzt also zunächst die Bemühung voraus, diese verschiedenen Formen herauszuarbeiten und sich mit diesen verschiedenen Inhalten, die sich vielleicht unter einer ähnlichen Sprachgestalt verbergen, auseinanderzusetzen.

Wer aber in dieser Erwartung an das Buch von N. Hartmann herangeht, wird es nicht befriedigt aus den Händen legen. Zwar erscheint uns die Kritik N. Hartmanns an dem, was ihm als zweifelloser Inhalt teleologischen Denkens erscheint, im großen und ganzen stichhaltig zu sein. N. Hartmann hat recht, wenn er von einer gewissen Spielart des teleologischen Denkens, die er als d a s teleologische Denken bezeichnet, sagt, sie sei aus einem Bedürfnis nach Vereinfachung, ja sogar einer gewissen Denkfaulheit entsprungen (S. 18, 22).

Aber es scheint, daß N. Hartmann sich das Problem auf einem anderen Feld in einer nicht weniger folgenschweren und bedenklichen Weise vereinfacht hat. Nirgends wird dem Gedanken Raum gegeben, daß es nicht nur verschiedene Motive gibt, die zum teleologischen Denken in seinem Sinne hinführen, sondern daß es auch teleologisches Denken verschiedenster Art gibt und daß dabei Inhalte auftauchen, die er in seinem Buch gar nicht erwähnt.

Wer dieses Buch durchliest, der sucht darin leider vergeblich einen Abschnitt, in dem auf die Tatsache verwiesen wird, daß es neben einem teleologischen Denken, das unhaltbare oder sogar widerlegbare Behauptungen aufstellt, auch eines gibt, das sich inhaltlich von diesem unterscheidet. Es liegt uns ferne, dem Verfasser des Aufsatzes „Leibniz als Metaphysiker (Gruyter, Berlin 1946)" die Gabe zu bestreiten, sich in geschichtliche Denkweisen einzufühlen. Schon das Verständnis, welches er Aristoteles und Leibniz entgegenbringt, verbieten das. Und doch scheint uns, daß N. Hartmann die Idee der Zweckmäßigkeit und Planmäßigkeit, der Zielstrebigkeit und Zielgerichtetheit in einer Weise simplifiziert, daß darunter der Wert des Buches empfindlich leidet und von einer endgültigen Abrechnung mit dem teleologischen Denken wohl kaum die Rede sein kann.

Wie könnte darauf ein Buch Anspruch erheben, in dem gar kein Versuch gemacht wird, die verschiedenen Behauptungen herauszuarbeiten, die uns im teleologischen Denken begegnen? Von Anfang an wird mit nur einer einzigen Spielart des teleologischen Denkens gerechnet. Der Leser, der sich nicht die Frage vorlegt, ob N. Hartmann wirklich den

Inhalt und den Umkreis des teleologischen Denkens auch nur annähernd getreu und vollständig erfaßt hat, fragt sich erstaunt, wie denn eine so primitive Weltansicht eine solche Macht in der menschlichen Geistesgeschichte gewinnen konnte. Er ist dann Hartmann sehr dankbar dafür, daß er zunächst einmal zeigt, welche unbewußte Tendenzen den Menschengeist immer wieder zu einer solchen Vereinfachung und zu einer solchen Denkfaulheit hindrängen. Über diesem Denken stellt sich dann der Leser zumeist gar nicht die Frage, ob sich nicht Hartmann selbst das Problem dadurch vereinfacht hat, daß er bei der hermeneutischen und interpretatorischen Frage überhaupt nicht verweilt und den ganzen verwickelten Komplex, der inhaltlich dem teleologischen Denken zugrundeliegt, auf eine sehr einfache Formel zu bringen sucht.

N. Hartmann teilt sein Buch in 13 Kapitel. Mir scheint aber, daß es dem Inhalt nach in drei Abschnitte zerfällt (abgesehen von Einleitung und Schluß). Im ersten Teil werden psychologische Erklärungen dafür geboten, warum sich eine so unhaltbare Lehre immer wieder angeboten und zum Teil durchgesetzt hat und warum hier etwas vorliegt wie ein „transzendentaler Schein". Im zweiten Teil wird dann eine „Kategorialanalyse" geboten, in welchem Sinne N. Hartmann die Ausdrücke „Sinn, Zweck, Zielursächlichkeit, Finalität usf." versteht, wobei aber Hartmann sofort den Anspruch erhebt, damit die einzige überhaupt wissenschaftlich mögliche Festlegung der Bedeutung dieser Ausdrücke getroffen zu haben. Daß jedem Ausdruck eine gewisse Bedeutungsschwankung anhaftet und daß schon aus diesem Grunde verschiedene gleichberechtigte Möglichkeiten einer näheren Präzisierung der Bedeutung dieser Ausdrücke bestehen, wird nicht gebührend in Erwägung gezogen. Im dritten Teil sucht sich dann der Verfasser mit den verschiedensten Argumenten auseinanderzusetzen, die für das teleologische Denken in dem von ihm vorausgesetzten Sinne zu sprechen scheinen. Die Tatsache, daß er dabei eine sehr große Sorgfalt an den Tag legt, eine gewisse Vollständigkeit zu erreichen, wie er ja auch im ersten Teil bemüht ist, die verschiedensten unbewußten Triebfedern aufzuspüren, die ihm dort vorzuliegen scheinen, wo ein teleologisches Denken im vorausgesetzten Sinne vorliegt, steht dabei in einem sehr seltsamen Kontrast zur Vereinfachung der Inhalte selbst, die dort vorliegen, wo von Zweckmäßigkeit, Zweckursächlichkeit, Zielgerichtetheit, Planmäßigkeit usf. gesprochen wird. Beim ersten Durchlesen des dritten Teiles hat man vielleicht den Eindruck, daß allen möglichen Wendungen des teleologischen Denkens Rechnung getragen wird. Dies ist aber nicht der Fall. Es werden dabei nur alle möglichen Beweise ins Auge gefaßt, die für das teleologische Denken im Hartmannschen Sinne ins Treffen geführt werden könnten.

Ich möchte damit nicht behaupten, daß das Buch von Hartmann der Hauptsache nach ein Einrennen offener Türen sei. Es kann nicht geleugnet werden, daß die Behauptung, die er als das Um und Auf des teleologischen Denkens bezeichnet, immer wieder im Verlaufe der Geschichte zutage getreten ist. Es mag auch sein, daß sich diese Behauptung sowohl bei Aristoteles als auch bei Leibniz findet. Aber man kann auch vom Denken dieser Philosophen nicht behaupten, daß dann, wenn man diese unhaltbare und unbeweisbare Idee wegstreicht, nichts mehr übrig bleibt als das, was Hartmann selbst in seiner Philosophie der Natur entwickelt und entfaltet.

Es bleibt dabei etwas übrig, was einerseits beweisbar und haltbar scheint und andererseits von ihm nicht deutlich genug gesehen und aufgenommen wird.

Um aber diesen Punkt näher zu beleuchten, wird es nützlich sein, zuerst einmal auf das hinzuweisen, was von Hartmann mit Recht als unbeweisbar und unhaltbar bezeichnet wird und sich immer wieder in der Philosophiegeschichte zu Worte meldet. Auch mir will scheinen, daß die Behauptung, es gebe in den Naturdingen auf eine ähnliche Weise eine Auslösung der Prozesse durch eine Vorstellung des Endzustandes, wie es dies beim Menschen gibt, der durch sein Bewußtsein einen Endzustand vorstellen und erstreben kann und ihn so herbeiführt, nicht ausreichend gesichert ist. Es gibt gewiß auch heute noch Philosophen, welche behaupten, daß es in den Naturdingen in einer gewissen Abstufung Bewußtsein, Vorstellung, Streben und Begehren gebe. Mir scheint aber diese Behauptung wissenschaftlich ziemlich wertlos zu sein. Entweder nämlich wird dabei deutlich angegeben, was unter einem solchen dumpfen und verdünnten Streben, Bewußtsein usf. zu verstehen ist, oder nicht. Wird nicht deutlich gemacht, was genau darunter zu verstehen ist, so ist die Behauptung, es gebe ein solches Streben, in sich selbst unbestimmt, und es kann mit einem so unscharfen Begriff kein wissenschaftliches Problem formuliert werden. Wird dies aber deutlich angegeben, so kann dies nur dadurch geschehen, daß man darauf hinweist, es gebe in den Naturdingen etwas, was dem menschlichen Streben, Wollen usf. ziemlich ähnlich sei. Eine solche Behauptung aber kann niemand beweisen, schon deshalb nicht, weil das äußere Verhalten der Naturdinge von dem des Menschen doch ziemlich stark abweicht.

Mir scheint also, daß N. Hartmanns Kritik durchaus nicht nur offene Türen einrennt, sondern tatsächlich angebracht ist gegenüber einer bestimmten teleologischen Idee. Ich möchte nur bestreiten, daß dann, wenn diese Idee nicht stichhaltig ist, das ganze teleologische Denken dahinfällt. Dies wäre nur dann der Fall, wenn die Annahme von Kräften in den Dingen, welche unserem Streben und Wollen ähnlich sind, das Um und Auf der Teleologie wäre. Davon kann aber nicht die Rede sein. Dem finalen Denken liegt die Idee zugrunde, daß sich keine Tatsache anführen läßt, aus der sich ergibt, daß das ganze Weltgeschehen dadurch an Vollkommenheit gewonnen hätte, wenn sich zu irgendeinem Zeitpunkt eine andere Fortsetzung des Weltgeschehens eingestellt hätte, als sie sich tatsächlich eingestellt hat. Alle jene Beweise schlagen nicht durch, welche glaubhaft machen wollen, daß zu irgendeinem Zeitpunkt eine Fortsetzung des Weltgeschehens möglich gewesen wäre, welche im Hinblick auf die Vollkommenheit des Weltgeschehens tauglicher und geeigneter gewesen wäre. Jeder Weltzustand scheint darauf angelegt, im Zusammenhang mit den vorausgehenden und nachfolgenden dem Weltgeschehen selbst die größte Vollkommenheit zu sichern, wenigstens widerspricht keine der feststehenden Tatsachen dieser Annahme. Noch einfacher können wir dies so ausdrücken: jeder Weltzustand, der auf einen anderen folgt, ist bestrebt, dem Weltgeschehen ein Maximum an Vollkommenheit zu sichern, bzw. das Weltgeschehen verläuft so, daß keine Phase des Verlaufs der Tatsache widerspricht, es sei in ihm ein Plan verwirklicht, der „darauf aus", „bestrebt" ist, nüchterner gesagt: so geartet ist, daß daraus dem gesamten Weltverlauf ein Wertmaximum relativer Art erwächst.

Faßt man den teleologischen Gedanken in diesem Sinn, so enthält er auch nicht im entferntesten die Behauptung, daß sich in den Naturdingen psychoide Strebekräfte befinden, die denjenigen ähnlich sind, die wir in unserem Bewußtsein feststellen. Wir lassen es dann zunächst dahingestellt, ob es tatsächlich eine höhere Vernunft gibt, welche alles lenkt und leitet. Wir stellen nur fest, daß niemand beweisen kann, daß die Welt dann, wenn es auf eine maximale Wertverwirklichung im Weltgeschehen abgesehen sein sollte, anders verlaufen müßte, als sie tatsächlich verläuft. Wir können uns hier nicht mit den Gegenargumenten gegen diese These auseinandersetzen. Für unseren Zusammenhang genügt es festzustellen, daß N. Hartmann in seinem Buch jedenfalls keinen Beweis dafür geliefert hat, daß die Welt tatsächlich anders verlaufen müßte, wenn es in ihr auf die jeweils tauglichste Weltfortsetzung abgesehen sein sollte.

Bei Leibniz sehen wir freilich eine Verschränkung dieser Idee mit der Annahme von dumpfem Bewußtsein und dumpfem Streben in den Monaden in einer kontinuierlichen Linie. Es scheint aber nun gerade Aufgabe eines Buches über teleologisches Denken zu sein, diese beiden Ideen zu scheiden. Der Vorwurf, daß durch das teleologische Denken die Natur nivelliert (vgl. z. B. 15. 57. 81) und vereinfacht werde (z. B. 18. 22), daß dabei eine höhere Kategorie auf die niederen Seinsschichten übertragen werde (28), daß solche Annahmen einer Aversion gegen das kausale Denken entspringen (30), läßt sich vielleicht gegen die Hypothese richten, es gebe in allen Dingen ein strebendes Bewußtsein, verfängt aber nicht gegen die Behauptung, daß wir keinen Beweis dafür haben, daß die Welt anders verlaufen würde, wenn es in ihr auf den vollkommensten Weltverlauf abgesehen wäre. Es mag offen bleiben, ob wir beweisen können, daß anstelle eines Weltzustandes, der tatsächlich auf einen anderen gefolgt ist, ein anderer angebbar wäre, der zusammengenommen mit den vorausgehenden einen vollkommeneren Weltverlauf ergeben würde als der tatsächlich eingetretene. Aber es ist niemand gelungen, für das Gegenteil wirklich stichhaltige Argumente vorzubringen. Gewiß läßt sich zu jedem Weltzustand, der eintritt, ein solcher denken, der vollkommener ist als der eintretende. Aber damit ist nicht gesagt, daß sich zu irgendeinem Weltzustand, der irgendwann eintritt, ein Weltzustand denken läßt, der zusammen mit den vorausgehenden einen vollkommeneren Weltverlauf ergeben würde. Ein Weltzustand nämlich, der für sich selbst betrachtet vollkommener wäre, muß deshalb noch nicht zusammen mit den vorausgehenden ein vollkommeneres Ganzes ergeben (die Vollkommenheit des Weltzustandes ist nicht nur nach seinen inneren Eigenschaften zu bemessen, sondern auch nach seiner Tauglichkeit als Glied in einem übergeordneten Ganzen: der Folge von Weltzuständen, als welche sich das Weltgeschehen darstellt).

Hartmann setzt sich zwar mit dem Wertgedanken auseinander, aber nur insofern der Wertgedanke als Stütze und Beweis verwendet werden kann für jene Spielart teleologischen Denkens, gegen welche er sein Buch geschrieben hat, das sich besser betiteln würde: „Gegen die Annahme eines Weltbewußtseins". Daß aber für die Behauptung einer Zweckmäßigkeit und Planmäßigkeit des Weltgeschehens die Frage, ob den Weltdingen selbst eine Strebekraft innewohnt oder nicht, gar nicht entscheidend ist, „das auch nur

von ferne zu kombinieren, liegt allen solchen Überlegungen himmelferne (dies ist die Redewendung Hartmanns; vgl. S. 57, auch S. 15)."

Es liegt freilich klar zutage, daß dann, wenn die Vollkommenheit des Weltgeschehens am Ausgleich von Schuld und Leid oder von Tugend und Glück zu bemessen wäre, die Tatsachen der Annahme widerstreiten würden, daß es im Weltgeschehen auf die größte Vollkommenheit abgesehen ist. Aber die Vollkommenheit des Weltgeschehens ist nach anderen Kategorien zu bemessen, wie ja auch N. Hartmann selbst zugibt (vgl. S. 39). Es mögen sich dabei gewisse Verschiedenheiten in dem herausstellen, was wir unter Vollkommenheit zu verstehen haben. Aber es ist N. Hartmann nirgends gelungen, eine solche Idee der Vollkommenheit zu entwerfen, daß er dabei behaupten kann, so müsse man die Vollkommenheit definieren, wenn man der Sprache nicht Gewalt antun will, und in dem definierten Sinne würde bewiesen, daß andere Fortsetzungen des Weltgeschehens gegenüber der tatsächlich eintretenden ein vollkommeneres Weltgeschehen ergeben würden. Dies ist weder Hartmann noch jemand anderem bisher gelungen; gerade diese Tatsache ist beachtenswert und verdient durch einen prägnanten Satz festgehalten zu werden: die Welt widerspricht nicht der Annahme eines Weltplanes, der auf ein Wertmaximum im Geschehen (also nicht in den einzelnen Zuständen) abzielt, bzw. die Welt verläuft „höchst planmäßig und zweckmäßig".

Unhaltbar ist freilich die Behauptung, daß es auch in den einzelnen Weltteilen oder in den einzelnen Weltzuständen auf ein Wertmaximum abgesehen ist. Wir können beweisen, daß sich zu jedem Weltzustand und zu sehr vielen Ausschnitten aus dem Weltgeschehen ein vollkommenerer Weltzustand und ein vollkommeneres Weltgeschehen denken läßt. Aber damit ist nicht gesagt, daß dann, wenn anstelle eines bestimmten Weltzustandes, der auf andere gefolgt ist, ein anderer eingetreten wäre, dieser zusammen mit der vorausgehenden Reihe von Weltzuständen ein vollkommeneres Ganzes ergeben hätte.

Sicherlich würde N. Hartmann gegen eine solche Behauptung auch mit seinen Einwänden zur Stelle sein. Er setzt sich aber mit diesem Problem in seinem Buche „Teleologisches Denken" gar nicht auseinander, weshalb ich glaube, daß dieses Buch einen grundlegenden Mangel aufweist; es verspricht, sich mit dem teleologischen Denken überhaupt auseinanderzusetzen und befaßt sich in Wirklichkeit nur mit einer bestimmten Komponente oder Variante dieses Denkens und nicht einmal mit der bedeutsamsten.

Von hier aus wird auch deutlich, warum N. Hartmann mit der Gottesidee nichts Rechtes anzufangen weiß. Wer nämlich unter der höchsten Planmäßigkeit und Zweckmäßigkeit die Behauptung versteht, daß sich aus keiner Tatsache ergibt, daß zu irgendeiner tatsächlich eintretenden Fortsetzung des Weltgeschehens eine solche denkbar wäre, die zusammen mit den vorausgehenden eine höhere Vollkommenheit des bis dahin abgelaufenen Geschehens ergeben würde, hat damit ein Fundament für den Gottesglauben gefunden, das gar nichts mit der Annahme zu tun hat, in den Dingen seien bewußte Strebekräfte enthalten. Hier wird eine Gottesidee sichtbar, welche ausgehend von der vollkommensten Weltfortsetzung zum Begriff eines denkbar vollkommensten Wesens aufsteigt, ohne sich dabei der sehr schwankenden Leiter eines Ausgleiches von Schuld und Leid, Tugend und Glück zu bedienen, die N. Hartmann als Brücke zum Gottesglauben betrachtet.

Vielleicht gibt es eine „theologische Korruption des sittlichen Bewußtseins", wie es ja auch eine minderwertige Theologie gibt, welche den Gottesbegriff nicht vollkommen genug faßt. Es ist durchaus verdienstlich, wenn das Korrupte an einem korrupten Gottesbegriff aufgezeigt wird, wie es auch verdienstlich ist, das Korrupte an einem korrupten teleologischen Denken ins Scheinwerferlicht zu rücken. Zurückgewiesen werden aber muß der Anspruch, dadurch wirklich dem teleologischen Denken oder dem Gottesgedanken gerecht geworden zu sein.

Der positive Wert des Buches von Hartmann besteht darin, daß es gewisse unhaltbare Komponenten des teleologischen Denkens zurückweist. Sehr nachteilig aber wirkt sich der unbeschwerte Optimismus aus, den Kernpunkt des teleologischen Denkens erfaßt zu haben, so daß es Hartmann für überflüssig hält, seinem Buche eine Analyse der Komponenten des teleologischen Denkens vorausgehen zu lassen. Dieser Nachteil wird dadurch nicht aufgewogen, daß dann um so eifriger versucht wird, die verschiedenen psychologischen Voraussetzungen zu enthüllen, welche zu jener Komponente hintreiben, die von Hartmann mit dem teleologischen Denken gleichgesetzt wird, sowie die verschiedenen Argumente zu entkräften, die für diese relativ leicht zu widerlegende Spielart des Zweckgedankens ins Treffen geführt werden.

Reinhold Meßner OFM, Schwaz/Tirol

Johann, Robert O., S. J., The Meaning of Love. An Essay towards a Metaphysics of Intersubjectivity. Westminster, Maryland, The Newman Press, 1955 (8°, VIII u. 133 S.).

Die Aufgabe des gegenwärtigen Philosophen kann nicht darin bestehen, entweder die traditionelle, scholastische Philosophie zu rechtfertigen und die moderne Existenzphilosophie ad absurdum zu führen oder umgekehrt, sondern er muß eine Synthese beider Richtungen anstreben. Es gilt hier das Wort von Ch. Péguy: „Der wahre Philosoph weiß sehr wohl, daß er nicht gegenüber seinem Gegner eingesetzt ist, sondern daß er neben seinem Gegner und anderen eingesetzt ist gegenüber einer immer größeren und geheimnisvolleren Wirklichkeit." Die vorliegende Studie über die Liebe zeigt, daß eine solche Synthese möglich ist, daß sie sogar außerordentlich fruchtbar sein kann. Wie der Untertitel schon anzeigt, geht es nicht um Psychologie, sondern um eine metaphysische Deutung der Liebe, besonders der Liebe, in der sich Person und Person begegnen. Die Frage nach der Möglichkeit einer Liebe von Person zu Person ist letzthin und grundsätzlich eine ontologische Frage. Was gibt es Gemeinsames bei Personen, die doch jede für sich als ein einmaliges, unvertauschbares und unreduzierbares Selbst existieren? Es muß etwas Gemeinsames geben, da sonst eine Gemeinschaft der Liebe nicht möglich wäre. In diesem Sinne besteht der Grundsatz des Aquinaten zu Recht: „Unumquodque amamus inquantum est bonum nostrum." Dieses bonum zu finden, ist das Kernproblem, das sich der Verf. gestellt hat. Die Prinzipien zur Lösung bietet ihm Thomas: Das Prinzip der similitudo und das der participatio. Der Terminus der Personliebe (direct love, amor simpliciter, amor benevolentiae) kann nicht die gemeinsame Menschennatur sein, noch weniger können es irgendwelche Vollkommenheiten des Geliebten sein. Denn dann zielte die Liebe nicht auf die Person, die ipseitas des anderen, sondern auf ein „Es", das der eigenen Vervollkommnung (good as perfective) dient. Wir hätten eine Beziehung von Potenz und Akt, einen amor secundum quid (desire). Das gemeinsame Gut, das den Terminus der direkten Liebe bildet, muß auf der existentiellen Ebene gesucht werden und nicht auf der essentiellen. Es muß eine Gemeinschaft zweier selbständiger, unabhängiger und freier Aktzentren begründen und nicht nur eine Potenz-Akt-Relation. Das aber, was die Person zu einem freien Aktzentrum, zu „a incommunicable and independent subsistence" macht, ist die schöpferische Gegenwart des Absoluten, die Partizipation am absoluten Sein (Gott). Diese existentielle Beziehung zum Absoluten, die die einzelnen Personen in ihrer einmaligen Subsistenz konstituiert, ist zugleich das Gemeinsame, das eine Liebesgemeinschaft von Personen in ihrer Einmaligkeit ermöglicht, eine Ganzheit aus unreduzierbaren Ganzheiten.

Soweit glaubt der Verf. nur Thomas gefolgt zu sein. Ob er nicht in der Interpretation einiger Texte über Thomas hinausgegangen ist, das ist eine andere Frage, die aber der Sache keinen Abbruch tut. Die communitas im Sein ist jedoch nicht ohne weiteres eine aktive communio der Liebe. Der Mensch muß sich auf dem Wege der Verinnerlichung seines Personwertes bewußt werden und sein Selbst zu einer Gabe für den anderen machen. Ebenfalls muß ihm der Selbstwert des anderen präsent werden, nicht in dem Sinne, daß er den Wert vom Selbst, vom Träger abstrahiert und als objektivierten Wert, der allen Personen gleicherweise zukommt, zum Terminus seiner Liebe macht, sondern der konkrete, subsistierende Selbstwert des anderen muß ihm präsent werden. Im Anschluß an G. Marcel beschreibt der Verf. dieses Verhältnis als ein Ich-Du-Verhältnis. Eine gegenseitige Liebe zwischen zwei Personen schließt ein „a state of reciprocal consciousness" und „a gift of the self". Das Gut, das die personale Liebe bestimmt, ist also das konkret existierende Du, insofern es sich als ein Selbst anbietet, sich selbst zur Gabe macht („a self-giving subsistence"). Dieses subsistierende Selbst (bonum subsistens) ist zugleich der Wert, den der Liebende als Kern seines eigenen Ich liebt: Die kreative Präsenz Gottes. Daher ist die Personliebe kein Wegwerfen des eigenen Selbst (desinteressierte Liebe), sondern im Gegenteil erst die wesentliche Realisierung des eigenen Selbstwertes. Sie ist aktive communio in der Quelle des Seins. Hier berührt der Verf. Gedanken, die der deutsche Leser von R. Guardini und B. Rosenmöller her kennt. Er spielt aber keineswegs die Personliebe gegen die begehrende Liebe aus, wie dies A. Nygren und in etwa auch V. Warnach tun. Der Mensch ist Person und Natur. Er handelt durch seine Natur und wird sich seines Selbst nur implicite in der Aktivierung seiner natürlichen Potenzen bewußt. Er kann auch des anderen, des Du nur mittelbar inne werden, über dessen Tätigkeiten nach außen. Eros und Agape ergänzen sich gegenseitig. Eros kann sein Ziel nicht erreichen ohne Agape und Agape ihr Ziel nicht ohne Eros. Die klaren Ausführungen über die Synthese von direkter und begehrender Liebe, Eros und Agape, Natur- und Personliebe bilden das wertvolle Ergebnis dieser gründlichen und anregenden Studie. Es zeigt, wie fruchtbar die Vereinigung des existentiellen und des essentiellen Aspektes für das Problem der Liebe ist, der Gottesliebe wie der Liebe von Mensch zu Mensch.

Erwähnung verdienen noch die umfangreichen Anmerkungen, in denen der Autor zu anderen Thomasinterpretationen und Liebestheorien Stellung nimmt. Leider fehlen hier bedeutende deutsche Autoren, besonders Max Scheler.

Bernhard Langemeyer OFM, Paderborn

Ricciotti, G., **Geschichte Israels.** Übersetzt aus dem Italienischen v. Prof. P. Dr. Konstanz Faschian O. F. M. Teil I. Wien, Domverlag 1953 (576 S., 211 Textbilder, 2 synoptische Zeittafeln, 2 Landkarten).

Diese Deutsche Ausgabe der 4. Auflage von C. Ricciotti's „Storia d'Israele" ist reichlich spät in meine Hände gelangt. So erklärt sich, daß erst heute eine Würdigung dieses Werkes erfolgen kann. Die zweibändige Originalausgabe ist schon recht bald in andere Sprachen übertragen worden. Von diesen ist wohl die französische durch Paul Auvray besorgte Übersetzung (2. Auflage Paris 1947) am bekanntesten geworden. Die deutsche Bearbeitung stützt sich sowohl auf die italienische als auch auf die französische Ausgabe. In der Einführung (S. 9—146) werden die zum Verständnis der Geschichte Israels notwendigen Vorfragen behandelt: Babylonien und Assyrien, Ägypten, die El-Amarna Zeit, das Land Israel, der heutige Stand der archäologischen Forschung, die Kultur Kanaans, die geschichtlichen Quellen. Wie bei Ricciotti nicht anders zu erwarten, stützt er sich in seinen Ausführungen nicht nur auf die Angaben der Bibel, sondern zieht zur kritischen Würdigung die neuesten Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung heran. Nach den überraschenden und aufsehenerregenden Entdeckungen der letzten Jahre ist hier natürlich heute manches anders anzusehen und zu beurteilen. An diesen ersten Teil schließt sich die Darstellung der Geschichte Israels: die Patriarchen, Ägypten und Moses, Josue und die Richter, Samuel, die Monarchie und die Reichstrennung, Roboam, der Prophetismus, das Reich Israel, das Reich Juda (S. 149—549). Es folgen Bibliographische Hinweise (S. 550—557), wo jeweils die wichtigste neuere Literatur angegeben ist. Ein zuverlässiges, ausführliches Register erleichtert die Benutzung des Buches. Verzeichnis der Abbildungen, Synoptische Zeittafeln und Landkarten bilden den Abschluß.

Ricciotti hält sich in seiner Geschichte Israels fern von allen Geschichtskonstruktionen. Für ihn bleibt die Bibel erste und Hauptquelle. Meisterhaft versteht er es, die sprachwissenschaftlichen, archäologischen, ethnologischen, geographischen, geschichtlichen Forschungsergebnisse der Orientalistik für seine Darstellung und Kritik auszuwerten. Wohltuend berührt seine vorsichtig abwägende kritische Einstellung bei großer Aufgeschlossenheit für die wertvollen Leistungen moderner Wissenschaften. Einzelheiten hier anzugeben, erübrigt sich, da jeder Leser dies selbst feststellen kann. Nicht in allem wird man mit dem Verfasser einig gehen: so z. B. liest sich die Darstellung der sog. Prophetenjünger (422 ff.) reichlich neuzeitlich konstruktiv. Für eine solche „abgerundete" Schilderung sind die biblischen Quellen wirklich nicht ausreichend genug. Auch in der Frage des alttestamentlichen Prophetismus kann man manches anders sehen. Diese Bemerkungen sollen aber dem großen Werte des Buches keinen Abbruch tun. Ricciotti's Geschichte Israels gehört sicher zu den zuverlässigsten wissenschaftlichen Darstellungen. Die Deutsche Übersetzung, die in ständiger Fühlungnahme mit Ricciotti hergestellt wurde, ist eine getreue Wiedergabe der italienischen Vorlage mit Berichtigungen und Ergänzungen nach der französischen Übersetzung von Paul Auvray. Der Übersetzer hat es verstanden, seine Übertragung in einem feinen, gut verständlichen und gut lesbaren Deutsch auszuarbeiten. Möge sein Wunsch, dem bekannten und anerkannten Werke von Ricciotti auch im deutschen Sprachraum die verdiente Beachtung und Verbreitung zu verschaffen, sich erfüllen. Zu bedauern ist nur, daß die deutsche Bearbeitung anscheinend diese Beachtung noch nicht gefunden hat. Ob inzwischen der zweite Band erschienen ist, entzieht sich leider meiner Kenntnis.

Cassian Frins OFM, Paderborn

Krämer, Karl, **Numeri und Deuteronomium** (Herders Bibelkommentar: Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, Bd. II/1). Freiburg, Herder 1955 (8°, XIV u. 609 S.). Brosch. DM 26,—; Gzln. 30,—; Hlbldr. 38,—.

In seinem Bibelrundschreiben vom 30. IX. 1943 macht Papst Pius XII. es dem katholischen Exegeten zur Pflicht, „die Ergebnisse profanwissenschaftlicher Forschung als strahlendes Licht freudig zu benutzen, um Gottes Wort tiefer zu durchforschen, heller zu beleuchten und klarer vorzulegen . . . Er soll seine Schriftauslegung durch alle die Hilfsmittel stützen, die die verschiedenen Zweige der biblischen und orientalischen Sprach-

wissenschaft bieten, das treffliche Werkzeug der Textkritik klug und besonnen handhaben, er muß sozusagen im Geiste zurückkehren in die fernen Jahrhunderte des Orients und mit Hilfe der Geschichte, der Archäologie, der Ethnologie und anderer Wissenschaften genau bestimmen, was der heilige Schriftsteller zu sagen beabsichtigt. Nur so kann er den theologischen Lehrgehalt der Bücher und Texte in Glaubens- und Sittenfragen mit Sicherheit herausstellen."

Der vorliegende Band in Herders Bibelkommentar, die Übersetzung und Erklärung der Bücher Numeri und Deuteronomium, kann als ein Musterbeispiel für die Durchführung dieser grundsätzlichen Anweisungen des Papstes angesprochen werden. Der Verfasser hat sich mit diesem Werk als vorzüglich geschulter und wissenschaftlich befähigter Erklärer der Heiligen Schrift erwiesen und bewährt. Ihm geht es darum, mit Hilfe aller ihm zu Gebote stehenden Ergebnisse und Arbeitsweisen ernster Forschung die biblischen Texte in ihrem Wortsinn zu erfassen, um dann den überzeitlich-bleibenden Gehalt der jeweiligen Aussage herauszuheben. Um den Gegenwartswert dieser ewiggültigen religiösen Lebenswahrheiten anschaulich und verständlich zu machen, wird dazu ihre gestaltende Kraft in der Heilsgeschichte, im Glauben, Beten und Leben sowohl des alten wie des neubundlichen Gottesvolkes und jedes seiner Glieder, auch im Volks- und Völkerleben, in Vergangenheit und Gegenwart herausgearbeitet. Zu diesem Zwecke zieht er überall die Linien zum Gesamt der Offenbarung und vor allem zu ihrer Erfüllung in Jesus Christus. Im gegebenen Falle wird die Verwendung der Texte beim liturgischen Beten der Kirche aufgezeigt. Klärung und Verfestigung biblischer Anschauungen in ihrer Entfaltung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen wird anschaulich dargestellt. Die Hinweise auf ähnliche Einrichtungen, Gebräuche und Auffassungen bei anderen Völkern bilden den geeigneten Hintergrund, von dem sich die Höhenlage des AT klar abhebt. Letztlich wird dann hingewiesen auf die Bedeutung bestimmter Stellen für die Lehrentwicklung der Kirche und das religiöse Leben des einzelnen. „Immer geht es dabei um das Leben, um das Leben in der Geschichte und in der Gegenwart, um das Leben der Gemeinschaften und des einzelnen, um das natürliche und das übernatürliche Leben" (S. VII). Hier haben wir echte Exegese: nämlich sachlich-nüchterne Deutung der vorliegenden biblischen Aussage. Es wird nichts in den Text hineingelesen, sondern alles wird aus ihm herausgehoben. Der im Wortlaut gegebene wirkliche Lehrgehalt wird entwickelt und sinngemäß weiteren Erörterungen dienstbar gemacht. Das Ganze beruht auf streng wissenschaftlicher Arbeitsweise. Wo es notwendig ist, sucht der Verfasser mit Hilfe der Textkritik bessere Lesarten vorzulegen. Anerkennenswert ist hierbei seine zurückhaltende, kluge Besonnenheit. Als Musterbeispiele für diese philologisch-textkritisch und exegetisch saubere wissenschaftliche Arbeitsweise des Verfassers möchte ich nur nennen die Behandlung der Balaam-Erzählung: Num 22—24, das Lied des Moses: Dt 31, und den Abschiedssegen des Moses: Dt 33. Die gesicherten Forschungsergebnisse der sog. Hilfswissenschaften: Sprachwissenschaft, Archäologie, Geschichte und Kultur des Alten Orients werden mit voller Beherrschung und großem Verständnis ausgewertet für die Klärung und Deutung des Textes. Diese echt wissenschaftliche Behandlung gesicherter Stellen und Lesarten bildet dann die zuverlässige Grundlage für das Hauptziel von Herders Bibelkommentar: nämlich die Herausarbeitung und Entfaltung des wirklichen theologischen Lehrgehaltes. Einordnung in die altt Geisteswelt und Aufzeigung der Sinnzusammenhänge geben der jeweiligen Aussage die richtige Bedeutung und den rechten theologischen Wert. Hinweisen möchte ich nur auf einige Stichworte im Namen- und Sachregister: Abfall von Christus — Armenfürsorge — Auserwählung — Bann — Berufung — Dekalog — Ehe — Fluch — Fürbitte — Gelübde — Gesetzesgehorsam — Gott — Heiligkeit usw. Mit besonderer Liebe und tiefgehendem Verstehen ist Persönlichkeit und Geisteshaltung des Moses dargestellt, seine Größe und Bedeutung herausgearbeitet.

Dieser Kommentar zu den beiden so schwierigen Büchern Numeri und Deuteronomium ist außerordentlich reich an tiefen, echt religiösen Gedanken und an nicht wenigen wertvollen Anregungen, die auch der wissenschaftlichen Exegese vielfach von Nutzen sein können. Vor allem aber ist dieses Werk ein nicht hoch genug einzuschätzendes Studien- und Nachschlagebuch für Prediger, Katecheten, Religionslehrer, Leiter von Bibelkursen und auch für alle, denen die Bibel Quellbuch ihres religiösen Lebens ist. Hier ist wieder einmal deutlich geworden, daß eine gesicherte und tief lotende religiöse Erklärung der Heiligen Schrift nur möglich ist auf Grund und unter Zuhilfenahme ernster verantwortungsbewußter wissenschaftlicher Arbeit. Der Verfasser hat sein umfangreiches Wissen auf allen hier in Frage kommenden Gebieten meisterhaft dem eigentlichen Hauptzweck der Sammlung dienstbar gemacht: der praktischen religiösen Auswertung. Bedenkt man, daß dieses Werk in harten Notjahren, neben angestrengtester Berufsarbeit und während langjähriger Krankheit geschaffen wurde, dann weiß man eine solche Leistung um so höher zu schätzen und wird dem Verfasser doppelt dankbar sein für diese wertvolle Handreichung. Daran

ändert auch nichts die Tatsache, daß die eine oder andere vorgeschlagene Lösung schwieriger und dunkler Stellen in Wirklichkeit keine Lösung darstellt, sondern mehr ein Umgehungsversuch ist. Das ist bei den zahlreichen Problemen und nicht wenigen Textschwierigkeiten dieser beiden Bücher nicht weiter verwunderlich. „Darum wäre es auch nicht zu verwundern, wenn sich für die eine oder andere Frage überhaupt nie eine voll befriedigende Antwort finden ließe . . .; auch die Exegese darf, wie andere bedeutende Wissenschaften, ihre Geheimnisse haben, die unserm Geist unzugänglich bleiben und durch keinerlei Bemühungen enträtselt werden können" (Papst Pius XII., Bibelenzyklika 1943). Für den wissenschaftlich arbeitenden Bibelexegeten sind aber auch solche Vorschläge wertvolle Anregungen. An mehreren Stellen weist der Verfasser selbst hin auf solche nicht oder kaum zu klärenden Texte. Anlage und Aufbau des Ganzen ist übersichtlich klar durch entsprechende Überschriften und Gliederungen herausgestellt. Das Werk stellt eine wirkliche Bereicherung unserer katholischen exegetischen Literatur dar, das jedem Benutzer mit seinen reichen Schätzen wertvollste Hilfe bietet. Buchausstattung und Druck sind, wie beim Verlag Herder nicht anders zu erwarten ist, vorzüglich.

Cassian Frins OFM, Paderborn

Van der Weyden O. E. S. A., Dr. A. H., **Die „Gerechtigkeit" in den Psalmen.** Nimwegen-Holland, Druckerei Gebr. Janssen 1952 (XVI u. 251 S.).

„Die Gerechtigkeit ist der bei weitem wichtigste theologische Begriff aus dem Rechtsleben des Gottesvolkes. Im Alten Testament geht es hier ähnlich wie bei so manchen Zentralbegriffen, daß nämlich der hebräische Begriff durch die Übersetzungen der Septuaginta und Vulgata . . . nicht ohne weiteres geklärt und eindeutig bestimmt ist." Otto Procksch, Theologie des Alten Testamentes, 1950, S. 568. Diese Tatsache hat den Verfasser des vorliegenden Werkes veranlaßt, für das Teilgebiet der Psalmen in eingehender, wissenschaftlich genauer Untersuchung festzustellen, was die Hagiographen unter dem Wort, das wir allgemeinhin mit „Gerechtigkeit" übersetzen, verstanden haben. „Gerechtigkeit" im Sinne der griechisch-römischen Tugend- und Rechtslehre kann hier nicht maßgebend sein. Sinngehalt und Bedeutung des hebräischen Ausdrucks läßt sich auch nicht allein aus dem Etymon, aus der wurzelhaften Grundbedeutung mit Sicherheit erschließen, da die Ableitungen auseinandergehen. Entscheidend und ausschlaggebend ist der Sprachgebrauch in den Psalmen (S. 90). Da die Psalmendichter uns keine eindeutige Umgrenzung und Sinnbestimmung ihrer Ausdrücke geben, so ist es Aufgabe des Forschers, aus dem tatsächlichen Gebrauch des Wortes seinen Gehalt zu erarbeiten. Dieser mühevollen Einzeluntersuchung hat sich der Verfasser mit viel Geschick und gewissenhafter Sorgfalt unterzogen. Seine guten Kenntnisse auf dem Gebiet der biblischen Sprachwissenschaft und Theologie, seine ruhig-abwägende, nüchtern-sachliche Art des Urteils und dazu zurückhaltend-vorsichtige, gesunde exegetische Grundsätze haben ihn zu einem klaren, weithin gültigen und wertvollen Ergebnis geführt. Die Einschränkung des Themas auf den Psalter steht dem nicht entgegen, da die Gedanken- und Anschauungswelt des Psalmenbuches eine gewisse umfassende geschlossene Einheitlichkeit besitzt, die in ihren Grundzügen in den anderen Schriften des AT wiederbegegnet.

In der Einleitung macht uns der Verfasser mit seiner grundsätzlichen Einstellung bekannt, die auch im weiteren Verlauf der Darstellung immer wieder zum Vorschein kommt. Dann untersucht er die Gerechtigkeit in Bezug auf den Menschen (S. 1—126). In gut gegliedertem Aufbau geht er den einzelnen Gegebenheiten und Möglichkeiten der Sinndeutung aus dem Sprachgebrauch nach. Mit allen wissenschaftlich geforderten Mitteln sucht er den genauen Inhalt zu bestimmen. Mit Hilfe sinngleicher Wörter und der im Textzusammenhang sich findenden gegensätzlichen Ausdrücke erarbeitet er den so weit möglich umgrenzten Hauptbegriff. Daran schließt sich eine eingehende Überprüfung des Gerechten in seinem Handeln, wozu ihn diese seine Grundhaltung in den jeweiligen Lagen führt, und abschließend das Gegenbild: der Frevler und sein „ungerechtes" Tun. „Aus den Psalmen spricht ein anderer Geist . . . als aus der Tugendlehre der katholischen Theologie, besonders nach dem ausgeprägten Bilde, das sie beim hl. Thomas v. Aquin erhalten hat" (S. 58/59). Sehr angenehm empfindet man es, daß mehrmals die grundwesentlichen Ergebnisse in kurzer, klarer Zusammenstellung dargeboten werden. Fragen, die gleichsam am Rande der Untersuchung auftauchen, werden vom Verfasser eingehend behandelt, so das so vielumstrittene Rätsel der Rachepsalmen, die Auffassung der Psalmendichter von der Liebe zum Mitmenschen, die Einstellung des Gerechten zum Bunde und zum Gesetz, das Ganzheitsdenken des altt Menschen. So stellt sich dieser erste Teil dar als eine sorgfältig-wertvolle Untersuchung von Einzelfragen, die mit einem wichtigen

Begriff des gesamten Psalters zusammenhängen. Die Darstellung wird dadurch gehaltvoller und anregender.

Inhalt des zweiten Teiles ist: Die Gerechtigkeit in Bezug auf Gott (S. 127—240). Bei aller Genauigkeit ist doch hier die Linienführung großzügiger. Eine sehr ins Einzelne gehende Aufteilung erleichtert den Überblick. Auch dieser Abschnitt weist die gleichen Vorzüge auf, die den ersten Teil auszeichnen. In den „Schlußbemerkungen über Gottes Gerechtigkeit" (S. 215—231) stellt der Verfasser nochmals den Unterschied zwischen der Begriffsbestimmung der „Gerechtigkeit" durch die systematische Theologie und der Bedeutung des der „dikaiosyne" zugrundeliegenden hebräischen Wortes im praktischen Sprachgebrauch der Psalmen-Dichter heraus. „Wir verstehen die Gerechtigkeit Gottes in den Psalmen am besten als die Bezeichnung seiner sittlichen Vollkommenheit in einem alles umfassenden Sinne . . .; sie ist nicht ein Teil der Tugend, sondern die ganze Tugend" (S. 224. 231).

Als Anhang ist dann noch beigegeben: Die Gerechtigkeit in Verbindung mit leblosen Dingen (S. 231—240). „Die leblosen Gegenstände werden im abgeleiteten und analogen Sinn gerecht genannt, d. h. insofern sie in irgendeiner Weise zu der Gerechtigkeit Gottes oder der Menschen in Beziehung stehen . . ., man wird durch die Auffassung, daß sedeq sich auf die Sittlichkeit im allgemeinen bezieht, dem Sprachgebrauch in jeder Hinsicht gerecht" (S. 238. 240).

Dieser kurze Überblick zeigt uns den ganzen Reichtum der Arbeit, die sicher ein wertvoller Beitrag zur Bibeltheologie des Alten Testamentes ist. Ob bei einer solchen Begriffsbestimmung auch literarkritische Fragen mitherangezogen werden sollen, mag dahingestellt bleiben. Der Methode des Verfassers kann man wohl eine gewisse Berechtigung nicht absprechen, da man doch eine grundlegend einheitliche Geisteshaltung im gesamten Psalter nicht in Abrede stellen kann. Eine solche Untersuchung würde auch weit über den Rahmen des hier Beabsichtigten hinausgehen. S. 220, Anm. 130 und S. 251: Personenverzeichnis muß es heißen: H. Cazelles, nicht: Gazelles, wie dort fälschlich steht. Sprache und Stil sind gut. Einige geringfügige Kleinigkeiten kann jeder selbst verbessern, wie z. B. S. 90: „worauf er kein striktes Recht geltend machen kann" statt: „gelten lassen kann". Jeder wird dem Verfasser danken für die schöne, aufschlußreiche Studie über einen so wichtigen Begriff altt Theologie. Cassian Frins OFM, Paderborn

Vincent, Albert, **Les Manuscrits hébreux du désert de Juda.** (Textes pour l'histoire sacrée, choisis et présentés par Daniel-Rops.) Paris, Fayard (1955) (8⁰, 281 S.). Brosch. 700 ffr.

Der Handschriftenfund vom März 1947 hat die wissenschaftliche Forschung vor eine Reihe schwerwiegender Fragen gestellt. Dem anfänglichen „Rausch" ist heute die ernste, nüchtern-sachliche wissenschaftliche Arbeit gefolgt, die sich vor übereilten, unbegründbaren Schlußfolgerungen und Behauptungen zu hüten weiß. Daß die endgültige Klärung der zahlreichen mit diesen Zufallsfunden ausgelösten Fragen noch viele Jahre angestrengtesten Mühens der verschiedenen Fachleute erfordert, darüber ist sich heute jeder klar. Der Verfasser hat auch gar nicht die Absicht, den wissenschaftlichen Veröffentlichungen vorzugreifen. Er will nur eine zusammenfassende, allgemeinverständliche Übersicht geben über das, was bis heute erarbeitet worden ist. Herkunft, Eigenart, Bedeutung, Alter der Handschriften, soweit sie einigermaßen gesichert sind, sollen dem Leser anschaulich gemacht werden. Dabei stützt sich der Verfasser auf die in wissenschaftlichen Zeitschriften und in Einzelveröffentlichungen zugänglich gemachten Auffindungs- und Forschungsberichte, auf die bereits vorliegenden Textausgaben und die daran anknüpfenden Übersetzungs- und Deutungsversuche. Als Hauptquellen für sein Buch gibt er an: P. R. de Vaux: Artikel und Berichte in der Revue biblique, seit 1949; P. Lambert: wissenschaftlich hochwertige Aufsätze in der Nouvelle Revue Théologique, seit 1949. Die verschiedenen Werke von A. Dupont-Sommer: 1950—1953. Außerdem hat er das Wichtigste und Wertvollste wissenschaftlicher Forschungsarbeit jeweils mitherangezogen und benutzt. Aus dem heute schon fast unübersehbaren Schrifttum bietet er dem Leser zur weiteren Vertiefung eine sorgfältige Auswahl. Das Buch ist in seinem Aufbau klar und gut gegliedert. Kurz und knapp erfährt der Leser das Wesentliche über Entdeckung und Geschick der Rollen, über die mancherlei durch den Krieg bedingten Hindernisse für eine eingehende wissenschaftliche Erkundung und Nachprüfung, über die für vieles leider zu spät mögliche und schließlich doch zustandegekommene methodische Durchforschung der Fundorte und daran anschließend über die neuen Fundorte: Khirbet Qumrân, Wadi Muraba'at, Khirbet Mird. Dann erfahren wir das Wissenswerte über die Handschriften selbst, soweit es bis

heute geklärt und gesichert ist: Biblische und nichtbiblische Texte, letztere mit Übersetzung. Zwischendurch finden sich Erläuterungen und Literaturangaben. Er behandelt dann noch die Bibliothek der Essener-Mönchsgemeinde. In einem geschichtlichen Versuch erfahren wir das Nähere über das bis heute Erreichte, über die Hypothesen, über die Assidäer, Essener und die Entdeckungen von Khirbet Qumrân. Im letzten Kapitel behandelt er das werdende Christentum und die Handschriften von Khirbet Qumrân, dazu die daraus sich ergebenden neuen Fragen. Wir bekommen also kurz, klar und allgemeinverständlich ohne den wissenschaftlichen Ballast einen Einblick in den Stand der heutigen wissenschaftlichen Forschung. Dafür wird jeder dem Verfasser dankbar sein. Vorsichtig und zurückhaltend steht er allen neuaufgetauchten Fragen gegenüber, vor allem den formalen und geistigen „Ähnlichkeiten". Dabei ist er doch aufgeschlossen für die wertvollen Erkenntnisse und Aufschlüsse, die diese Handschriften für so manches bisher Dunkle und Unerklärbare gebracht haben. „Ressemblance n'implique pas toujours dépendance." Der Verfasser hat sein Ziel erreicht: das Buch hält, was es verspricht. Der Leser bekommt voll und ganz Aufschluß über die 1947 und in den folgenden Jahren in der Wüste Juda gefundenen Handschriften und er wird bekannt gemacht mit allen Fragen, die durch diesen Fund für die Wissenschaft neu aufgetaucht und brennend geworden sind. Wäre zu der gut gegliederten und ausführlichen „Table des matières" noch Stellen-, Wort-, Sach- und Autorenverzeichnis hinzugekommen, dann würde sich der Nutzungswert noch bedeutend steigern. **Cassian Frins OFM, Paderborn**

Schubert, Kurt, **Die Religion des nachbiblischen Judentums.** Freiburg, Herder 1955 (gr. 8⁰, 252 S.). Lnw. 14,80 DM.

Der durch seine wertvollen Arbeiten über den Handschriften-Fund am Toten Meer bekannte Verfasser legt hier eine an manchen Stellen stark erweiterte deutsche Ausgabe einer zuerst in der holländischen Sammlung: „De Godsdiensten der Mensheid" erschienenen Darstellung der Religion des nachbiblischen Judentums vor. Im ersten Teil: Das Judentum in der Antike (S. 1—97) erfahren wir das Wesentliche und Wissenswerte über die Entwicklung der rabbinischen Tradition — den jüdischen Hellenismus und das Wesen der rabbinischen Tradition — die Grundlehren des Frühjudentums — die religiösen Strömungen des Judentums im Zeitalter Jesu Christi — die jüdische Gnosis. Die heute noch geltende äußere Form der jüdischen Religion hat hier ihren Wurzelboden. Dieser Abschnitt hat auch für den, der sich wissenschaftlich mit der Bibel befaßt, große Bedeutung. Hier ist die holländische Darstellung wohl am stärksten erweitert und vertieft worden, vor allem in den Grundlehren des Frühjudentums bei der Behandlung der frühjüdischen Jenseitslehre und Eschatologie. Die Anmerkungen, S. 209—231, sind eine ganze neue Zugabe. Anschließend behandelt der Verfasser im zweiten Teil: Das Judentum im Mittelalter (S. 101—163). Als echteste Ausdrucksform der jüdischen Religion im Mittelalter sind wohl die Versuche hochgelehrter Juden anzusprechen, die mit Hilfe vernunftgemäßen Denkens Sinn und Berechtigung des überlieferten religiösen Gutes nachzuweisen versuchen. Diese jüdische Religionsphilosophie entlehnt wichtige Beweisgründe für die Richtigkeit der jüdischen Lehre den griechischen Philosophen, vor allem den Denksystemen Platons und Aristoteles. Schubert hat die wichtigsten Lehrmeinungen bedeutender jüdischer Geistesmänner aus dieser Zeit in ihrem Wesensgehalt herausgestellt. Die Anmerkungen finden sich S. 231—236. Im 3. Teil wird dann das Judentum in der Neuzeit dargestellt: Die mystischen Bewegungen im Judentum nach dem Jahre 1492 — Aufklärung und Emanzipation — der Zionismus. Mit einem ausführlichen Register schließt das Buch.

Der Verfasser verfolgt mit seiner Darstellung einen praktischen Zweck: er will belehren und aufklären. Sein Werk soll also im gewissen Sinne ein Lehrbuch sein. Darum gibt er bei den Anmerkungen zu jedem Abschnitt einen kurzen Überblick über zweckdienliches Schrifttum. Es wird jeweils nur eine Auswahl geboten. Vollständigkeit ist nirgendwo beabsichtigt. Darum tut es auch dem Wert der Arbeit keinen Eintrag, wenn das eine oder andere wichtige Werk nicht erwähnt ist. In den Anmerkungen finden sich nicht wenige Hinweise auf hierher gehöriges Schrifttum. Das Buch ist ein glänzender Beweis, daß hier ein wirklicher Fachmann am Werke war. Die Quellenschriften der Religion des nachbiblischen Judentums kennt er durch und durch. Er ist tief eingedrungen in ihren Geist und versteht es meisterhaft, seine Darstellung im gegebenen Falle mit gut ausgewählten und treffenden Anführungen aus den grundlegenden Urkunden zu erläutern und zu begründen. Nicht verwunderlich, aber sehr zu begrüßen, ist nach seinen bisherigen Veröffentlichungen die weitgehend verständnisvolle Heranziehung und Verwendung der Texte von En Fesha. Dieses „Lehrbuch" ist wirklich ein zuverlässiger Führer zum Verständnis

der Geisteshaltung des jüdischen Volkes und seiner gegenwärtigen Lage. Es ist eine aufschlußreiche und wertvolle Hilfe für Theologen, Religionsforscher und Ethnologen. Die Ausstattung des Werkes ist buchtechnisch gut und ansprechend.

Cassian Frins OFM, Paderborn

Schlier, Heinrich, **Die Zeit der Kirche.** Exegetische Aufsätze und Vorträge. Freiburg, Herder 1956 (gr. 8⁰, 322 S.). Lnw. DM 22,—.

Dem Verlag Herder gebührt Dank dafür, daß er die Anregung zu dem vorliegenden Buche gab. Es steht uns nicht zu, nach den Gründen der Initiative zu fragen: aber wir glauben, den in der Veröffentlichung eingeschlossenen Wunsch andeuten zu dürfen. Das Zeugnis der Wahrheit soll die Freiheit verbürgen und die Pflicht zur Erforschung der Wahrheit verstärken. Die Erkenntnisse, die ein einzelner auf dem Wege in die Kirche gewonnen hat, bieten sich als innerkirchliche Aufgabe an. Somit gelten die Aufsätze des Exegeten Heinrich Schlier, die alle mit Ausnahme des letzten vor seiner Konversion abgefaßt wurden, nicht nur als Erinnerung und Rechenschaft. Sie sind mindestens ebenso Hilfe und Antrieb. Das Gespräch geht weiter. Und dieses Gespräch sollte die in schmerzlicher Erfahrung erhärtete Mahnung Newmans beachten: „Die Kirche muß für die Konvertiten vorbereitet werden, so wie die Konvertiten für die Kirche" (Wilf. Ward. Life of J. H. Card. Newman I, 584 London 1927). Der Glaube kann nicht ruhen. In Schliers Buch wird der lebendige Glaube der evangelisierenden Kirche nicht besprochen. sondern ausgesprochen und angesprochen.

Über die Geschichte des Buches berichtet der Autor selbst in einem Nachwort. Es handelt sich um 21 exegetische Beiträge zu folgenden, von uns summarisch zusammengefaßten Anliegen: Die Kirche in der Welt, die Kirche in der Begegnung mit Juden und Heiden, Kirche und Sakrament, Kirche und Kerygma, das Amt in der Kirche, die Einheit der Kirche, die Kirche als das Geheimnis Christi. Die Beiträge folgen so aufeinander, wie sie in den Jahren 1932—1955 entstanden sind. Diese biographische Anlage vergönnt einen Einblick in das Wachsen der Erkenntnis, wie sie dem Wahrheitssucher widerfahren ist. Prof. Schlier gesteht (Nachwort S. 308): „Ich meinte, ich müßte durch die nochmalige und nun gemeinsame Vorlage der vielfach zerstreuten Aufsätze und Vorträge die Entscheidung verdeutlichen, die ich gerade als Theologe zu fällen hatte: meinen Übertritt zur katholischen Kirche." Diese Auskunft geht sowohl seine Freunde von ehedem wie seine Glaubensbrüder von heute an. Diese Auskunft trifft jedoch nicht das Entscheidende. Prof. Schlier verwahrt sich dagegen, die Aufsätze lediglich als seine Konversionsgeschichte verstehen zu wollen. Die Heilswahrheit, die sich als das herrliche Los im Leben eines einzelnen offenbarte, ist die offenbare Wahrheit für einen jeden. Folglich sind wieder beide Adressaten gebeten: „Man möge sich bei der Lektüre nur eines fragen: ob es nicht stimmt, was ich hier aus dem Neuen Testament gehört habe, und ob also das Neue Testament — kurz gesagt — nicht doch katholisch ist, ob die katholischen Prinzipien nicht doch die apostolischen sind." Zugestanden, diese Prinzipien seien uns gehörig bekannt, so erschließt sich die innere Wahrheit auch uns nur im ständigen Neuhören und Mithören. Zu dieser Aufgabe vergegenwärtigender Interpretation und aktualen Verstehens will Prof. Schlier anleiten, wenn er die biographische Reihenfolge der Themen aufbricht und die den Themen innewohnenden theologischen Wahrheiten auf die beiden Belange „Welt" und „Kirche" systematisch ausrichtet (S. 309—314). Dabei treten die Hauptfragen, die den Exegeten Schlier bedrängt haben, deutlich hervor. Die Beantwortung dieser Hauptfragen läßt die anlagegemäße Folgerichtigkeit der unlöslich miteinander verknüpften Wahrheiten entdecken, z. B. Offenbarung und Verkündigung, Verkündigung und Überlieferung, Verkündigung und Dogma, Kirche und Sakrament, Sakrament und Verkündigung usw. Zugleich verstehen wir den Titel des Buches als das alle Mitteilungen umgreifende Thema: „Die Zeit der Kirche."

Die Zeit der Kirche ist die Zeit zwischen Himmelfahrt und Parusie. In dieser Zeit trägt die Kirche als Kirche im Heiligen Geist das Wort und das Sakrament des Heils. Von dem realen „Anwesen" Christi in ihr hängt das Leben jedes einzelnen und das der Welt ab. Darum muß sich jeder zu ihr bekennen, wie er sich für Christus und für Gott entscheiden muß. Darum kann es nur eine Kirche geben. Würden wir diese Heilstatsache bloß als dogmatische Selbstverständlichkeit hinnehmen, dann fänden wir kaum eine echte Begegnung mit Schliers Buch. Erwartet wird von uns, daß wir das Vertraute der „Botschaft" wirklich als Botschaft des uns „Anvertrauten" vernehmen und dabei des Alten wie des Neuen der Botschaft inne werden. Zu diesem Ende wäre es vielleicht ratsam, das Buch „von rückwärts" wirken zu lassen, d. h. mit dem Beitrag über „die Kirche als das Geheimnis Christi" zu beginnen und sich rückbesinnend beständig zu vergewissern, wie

die Kirche ihre Bestimmung heute austrägt beziehungsweise nicht austrägt. Auf diesem Wege, der zweifellos vorwärts führt, wäre jede Einladung zum Verweilen ein Willkommengruß, gemeinsam dem Ziele zuzustreben. Unter den vielfältigen Anliegen, die zur Besinnung anhalten, seien drei besonders hervorgehoben.

1. Das Selbstverständnis der Kirche. Die Kirche versteht sich nur aus dem Glauben. Sie ist eine offenbarte Heilstatsache. Das Unsichtbare an ihr, das göttliche Leben in ihr, das Wirken Christi durch sie enthült sich im Sichtbaren, indes das Sichtbare zugleich das Unsichtbare verhüllt. Die Enthüllung des ewigen Heilswillens setzt sich in der Geschichte über Christi Kreuzesleib fort. „Sie setzt sich fort in die Gestalt und das Werk seines, wie wir sagen, ‚mystischen' Leibes hinein, in die Gestalt und das Werk der Kirche. Doch wie geschieht das?" (S. 303). Wenn die Gläubigen an die Kirche glauben, und zwar auf ihr Wort hin, wenn die berufenen und gesendeten Boten den Glauben künden, wenn die Priester mit den Gemeinden das Gedächtnis des Herrentodes begehen, oder die Ausspender der Gottesgeheimnisse das Leben der Kirche hegen, jedesmal versteht und bezeugt die Kirche sich selbst kraft des Lebens, das Christus in ihr wirkt. Deshalb kann sich die Kirche nie als das Letzte verstehen. Was Gott in Christus durch den einwohnenden Geist auf die Kirche hin im Anfang tat, das tut er immerfort als der „Gott über allen und durch alle und in allen". Wie soll sich nun die Kirche in ihrer Gemeinschaft mit Christus verstehen, und was gibt sie zu verstehen, indem sie als Leib Christi dargestellt wird? Beim Nachgehen dieser Frage hat Prof. Schlier vornehmlich durch die Exegese des Epheser-Briefes das providentielle Leitmotiv zu allen anderen Erkenntnissen empfangen. Dieses Motiv steigert sich bis zu der Aussage: „Leib Christi am Kreuz und im Himmel ist nur hinsichtlich der Weise seines Seins etwas anderes als der Leib Christi in der Kirche. Hinsichtlich des Seins seines Seins ist er die Kirche. Die Kirche ist der sich durch den Geist darstellende Leib Christi am Kreuz und im Himmel . . . Die Kirche ist kein Ergebnis des Kosmos und seines Machtgeschehens. Sie ist ihrem Wesen nach kein psychologisches, historisches oder biologisches Phänomen" (S. 168, 173). Wir möchten betonen, daß diese Einsicht in ihrem Kontext gut zu verstehen ist und daß sie zu der Zeit ihres Kommens ein überraschendes Bekenntnis abrang. Da aber auf katholischer Seite schon seit Jahrzehnten die Gefahr droht, die Parallele der christologischen und ekklesiologischen Wahrheiten im Blick auf das „Unendliche" ineinander verschwimmen zu lassen und den Analogie-Charakter der Glaubensaussage („Die Weise des Seins") zu vergessen, ist es ratsam, die Grenze zu betonen. Abgrenzen bedeutet dabei nicht abtrennen.

Christi gottmenschliches Dasein ist die Offenbarung der ungeschaffenen Gnade. Die Kirche hat die geschaffene Gnade durch ihr Teilhaben an Christus. Das Mysterium Christi ist ein einmaliges in seiner Person. Das Mysterium der Kirche setzt die persönliche Korrelation voraus und schließt sie ein (Christus und Braut-Kirche S. 171 f.). Alle Äußerungen Christi sind Ihm als dem Gottmenschen eigen. Von den beiden Bestimmungen des Ineinanderseins der beiden Naturen — inconfuse et indivise — trifft bei der Kirche streng gefaßt nur die erste zu. Die Kirche tut zwar wahrhaft göttliche Werke, die kein Geschöpf aus eigener Vollkommenheit hervorbringen kann; doch eben das, was sie in ihrem menschlichen und geschichtlichen Dasein ist, beteiligt sich als ausgesprochen Menschliches und Geschichtliches an ihren Werken. Das Heil geschieht ja an der menschlichen Natur und es widerfährt der Welt, indem Gott sich der Menschen instrumental — nicht kausal wie im Leben Christi — bedient. Ohne dies gäbe es keinen Gehorsamsdienst der Kirche vor Gott und keine Erwartung auf die Treue der Kirche. Mithin lebt die Kirche ihre Geschichte begrenzt, anfechtbar, während Christi Leben in der Welt vollkommen, unsündig war. Die Kirche ist und bleibt eine Kirche der Sünder und Erlösungsbedürftigen. Sie sehnt sich trotz des Inneseins Christi nach dem letzten Einssein mit Christus. Die Einheit der beiden Naturen in Christus ist eine Einheit ‚per esse, secundum esse'. Die Einigung der Menschen mit dem göttlich Leben, wie sie verwirklicht ist in der Kirche, ist ausschließlich eine Einigung ‚per operationem, in operatione' (vgl. Yves M.-J. Congar, O.P., „Dogme christologique et Ecclésiologie", in: „Das Konzil von Chalkedon" III, 239—268). Der Erfolg dieser Unterscheidung, die in Schliers Ausführungen keineswegs zu kurz kommt, macht sich belohnt im Verständnis der kirchlichen Berufung und Sendung.

2. Kirche und Kerygma. Alle Aufsätze bemühen sich ausdrücklich oder einbegriffen um die Erklärung dieses Anliegens. Wir möchten nahezu das Buch in seiner Gesamtheit unter diesem Titel verstehen; denn gerade nach dem Botschaftscharakter der kirchlichen Predigt fragen wir heute, und wir nehmen an, daß uns Prof. Schlier als ein erfahrener Berater in unseren Dienst gesandt ist. Prof. Schlier hat von sich bekannt: „Was mich zur Kirche wies, war das Neue Testament, so wie es sich unbefangener historischer Auslegung darbot." Die erstentscheidende Einsicht brachte die Bestätigung ein, „daß das Neue Testament selbst schon den für das Verständnis der Tradition im weiteren Sinn so

grundlegenden Sachverhalt der Entfaltung der apostolischen Hinterlassenschaft kennt und darbietet. Die Selbstüberlieferung Christi durch den Heiligen Geist in der Kirche nach allen Seiten hin ist ein ‚Prinzip' und das heißt im Ursprung und Anfang im Neuen Testament eingefangen und dokumentiert" . . . Die Entfaltung der Jesusüberlieferung kann man „nur als Selbstauslegung des ‚Urwortes' Jesu Christi durch den Heiligen Geist im Glauben der Kirche begreifen" (in „Bekenntnis zur katholischen Kirche" S. 177 f.). Die Erkenntnis, die in den Heiligen Schriften als offenbare Wahrheit verborgen liegt, die der Exeget wahrnahm und mit allen Konsequenzen annahm, ist dieselbe unerschöpfliche Erkenntnis, die der Kirche als das ganze Evangelium anvertraut ist, die in ihr lebt und durch sie unaufhörlich verkündet werden muß.

Die Tragweite dieser Einsicht müßte allen Verkündern des Evangeliums bewußt sein. Es ist leider nicht möglich, an dieser Stelle die einzelnen Beziehungen gebührend hervorzuheben. Es sei lediglich angedeutet, wie Prof. Schlier die heute so vordringlich gestellte Frage beantwortet: wie wurde die Verkündigung des Verkündigers (Das Wort Christi aus Christi Munde) zur Kunde über den Verkündigten? Im Evangelium des Apostels verkündet Christus sein Evangelium; durch dieses Evangelium kommt die Kirche zutage: das Kerygma ist die Gabe Christi, durch die der Leib Christi nach außen und innen wächst; es bildet sich schon vor den geschriebenen Evangelien in den Formen des Bekenntnisses und des Gebetes aus; es weitet sich aus zu Lehre und Überlieferung: es bildet die Einheit in Kult und Kirchendienst; es ist und bleibt das Mandatum Domini für das Apostolat, das nicht nach dem ‚Geistbesitz' ermessen wird, sondern seinerseits zeugnishaft verfügt, wer aus der Wahrheit ist und wer nicht.

Im Anschluß an diese allzu knappe Übersicht der reichen Anregungen seien zwei Ausführungen Schliers wörtlich wiedergegeben. Sie lenken unsere Aufmerksamkeit auf das hermeneutische Problem. Sie sagen uns, was die Exegese als ihren Beitrag zum Verstehen des Evangeliums zu leisten hat und wie das Evangelium in der Verkündigung verständlich gemacht werden muß. „Wer sieht, daß Exegese zum hermeneutischen Vollzug des Daseins überhaupt gehört und daß biblische Exegese nicht nur der Bereitung einer wesentlichen Quelle der Dogmatik dient, sondern auch eine innerhalb des Ganzen der Theologie selbständige Funktion der Entbergung der Wahrheit durch die Kirche hat, wird die ‚Aktualität' der exegetischen Aufsätze grundsätzlich für sachgemäß halten. Sie ist nur der Ausweis des geschichtlichen Charakters exegetischer Arbeit überhaupt und der Anteilhabe der biblischen Exegese an der Geschichte der Kirche. Die kirchliche und theologische Situation gab ja nicht die Antwort, die dann in das Neue Testament hineingelesen wurde. Aber sie stellte, jedenfalls zum Teil, die Fragen, die sie im Hinhören auf das, was das Neue Testament dazu sagt, zu beantworten versuchte" (S. 309). Die vox Dei geht nicht an der vox temporis vorbei, nicht im Einzelfall und nicht im Zustand der Allgemeinheit; aber — das ist entscheidend! — der theologische Sinn, der bleibend in ihr aufbewahrt liegt, will gehoben und bewahrt sein, um sich bewährend und bewahrend auszuwirken. Und dazu ergeht das Wort Gottes an die Menschen durch die Predigt der Kirche. „Wenn sich das Bewußtsein der Kirche maßgeblich aus der Heiligen Schrift bildet und die Kirche zuletzt nie ohne die Heilige Schrift, sondern auf Grund der Heiligen Schrift entscheidet, dann kann das in ihr aufbewahrte apostolische Wort uns immer wieder maßgebend und entscheidend auch den Vorgang der Verkündigung ins Licht stellen. In diesem Wort ist ja die Sache, um die es in der Kirche allzeit geht, unverstellt wahrgenommen und adäquat zur Sprache gebracht. Daran ändert weder die Verschiedenheit der Situation des apostolischen Zeitalters von jeder späteren etwas noch die Bindung der apostolischen Aussage in die Sprache, und das heißt ja immer auch: in die Denkweise ihrer Zeit. Beides verpflichtet nur zu der Aufgabe einer sorgfältigen Übersetzung, eines Hinübersetzens also zu der dort gesehenen und ausgesprochenen Sache mittels der Auslegung" (S. 245). Wir kommen nicht weiter, wenn wir uns nur auf die sogenannte ‚Materialkerygmatik' zurückbesinnen, meinend, das ‚Wie' verstände sich von selbst. Wir bleiben aber noch weiter zurück, wenn wir am Vorläufigen der Form haften und dann hilflos vor einer Botschaft aus fernen Tagen stehen, fragend: wie soll man das machen, so Unfaßbares zu erklären! Es ist erstaunlich, wie zutreffend Prof. Schlier schon während der frühen Jahre, da er einer der berufenen Exegeten in der evangelischen Kirche war, den Leerlauf der kirchlichen Verkündigung, die nur dem Worte traut, erkannte, wie vortrefflich er damit zugleich und nun erst recht uns über das Allergewisseste unterrichtet. Wir meinen den Zusammenhang von

3. G l a u b e — K e r y g m a u n d S a k r a m e n t. „Die Heilige Schrift führt über sich hinaus, oder besser: durch sich hindurch zur Kirche. Sie weist auf das Sakrament, und zwar auf ein solches, das sich nicht im ‚Zeichen' oder ‚Wort' erschöpft, sondern das im Geschehen seiner selbst in einem bestimmten Sinn Heil bewirkt" (S. 311 f.). Die Frage nach dem Verhältnis Kerygma und Sakrament beschäftigt uns vordringlich bei der kerygma-

tischen Erneuerung. In den Kreisen der katholischen Seelsorger schaut die Sorge um die Erneuerung der Predigt freilich anders aus als in den Kreisen der evangelischen Prediger, obschon beide Kreise sich darum kümmern müssen, wie das Evangelium zu denen gelangen soll, die gar nicht mehr hören, oder hören und nicht mehr verstehen. Die katholische Gemeinde — wo immer sie sich um den Altar schart, da ist die ganze Kirche gegenwärtig — hat ihre Gemeinschaft in der Memoria passionis et resurrectionis Domini. Sie erneuert ihren Glauben und empfängt das Heil vom Herrn, auch wenn während ihres Gottesdienstes das Evangelium nicht gepredigt wird. Wird sie aber immerfort verstehen, was sich in ihrer Mitte vollzieht, sofern das Wort des Boten und des Lehrers fast ganz verstummt? Wird sie dem Verhängnis der unerleuchteten Selbstverständlichkeit, der Gewöhnung und Profanierung entkommen, wenn sie sich vorzüglich auf die Kult-„Feier" einstellt, anstatt sich in die Verantwortung der Welt gestellt zu sehen? Werden die Halbgläubigen und die Ungläubigen zum Heilsglauben gerufen, wenn die Predigt der Kirche mystagogisch ist, ohne missionarisch zu sein?

Diese und ähnliche Fragen müssen wir deutlich hervorheben, um die Erkenntnisse, die Prof. Schlier über die sakramentale Lebensfülle der Kirche aufgegangen sind, weiterzudenken und zum Besten des gesamten Verkündigungsdienstes zu verwerten. An erster Stelle kommt es darauf an, die Einheit der Lebenswirklichkeit zu beachten. Alle Lebensäußerungen der Kirche gehen aus der Einheit mit Christus hervor und wirken auf die Einheit mit Christus hin. Es gibt keinen „beliebigen Spielraum" für das kirchliche Handeln, der nur durch kirchliche Gesinnung als solcher deklariert zu werden brauchte. Die Verkündigung des Herrenwortes ist gehalten, stets an die stille und tätige Verkündigung zu denken, die sich im Gedächtnis des Herrentodes vollzieht (S. 244 ff.). Die Stete in der Erneuerung des Glaubens ist so notwendig wie die Einmaligkeit der Taufe (S. 180, 184). Die Echtheit, Beharrlichkeit und Feste des christlichen Lebens verlangen aber auch, daß die Kirche unermüdlich durch die apostolische Mahnung erbaut werde (S. 74 ff.) und daß die reine Lehre gegen alle Weisheit der Welt verteidigt werde (S. 206 ff.). Der „prophetische Charakter" der Verkündigung gehört auch zum „Lehren" der Gotteswahrheit. Beides stimmt darin überein, daß sie den Menschen in seiner wirklichen Verfassung antreffen und ansprechen wollen, um den Menschen zu „überführen" und im wahren Leben zu beheimaten. Der Kreis schließt sich, indem alles, was die lebendige Kirche soll und tut, ein Einziges ist: die Verkündigung des Herrentodes zur Errettung der Welt. Dabei hat die „prophetische Rede der Predigt" den Vorrang vor allem anderen kirchlichen Handeln. „Denn sie legt immer von neuem das Fundament der Welt. In ihr erschließt sich ja immer von neuem das Fundament, das gelegt ist: der Herr Jesus Christus. Man muß sich klar machen, welcher unerbittliche Ernst und welche stete Treue, welches unablässige Bemühen und welche immer neue Bereitschaft, welcher Verzicht auf vieles scheinbar Vordringliche und welche Sammlung auf das Eine, welche hohe Sachlichkeit und welche Liebe zur ‚Verkündigung' geboten ist, damit sie in ihrem dreifachen Geschehen auch nur einigermaßen gerate und das Haus, in dem wir geborgen sind, nicht in unserer Mitte zerfalle, sondern gegründet bleibe und wachse" (S. 264).

Am Schluß dieser Aussprache, die zugleich Ausdruck des Dankes sein soll, sei der uns alle betreffenden Mahnung gedacht — nicht anders als in dem einfachen Sinn der Lebenswahrheit —: „Es gibt keinen kräftigeren Anspruch als das Vorbild und kein intensiveres Hören als das Nachfolgen" (in: „Bekenntnis zur katholischen Kirche" S. 173).

Honoratus Diederich OFM, Paderborn

P. Severiano del Paramo S. J., **El Problema del sentido literal pleno en la Sagrada Escritura.** Lección inaugural del cursu academico. Comillas (Santander). Universidad Pontificia, 1954 (8°, 57 S.).

Im Rahmen einer akademischen Festrede behandelt der Verf. das in jüngster Zeit wieder so aktuelle Problem des tieferen Sinnes der Heiligen Schrift. Er prüft zunächst den Begriff des Vollsinnes und entscheidet sich mit guten Gründen für den sensus literalis plenus. Mit dieser Lehre vom literalen Vollsinn schlägt der Verf. eine Brücke zwischen der kritisch-literal-historischen und der pneumatischen Exegese, wie sie von alten und neuen Exegeten vertreten wird. Diesen literalen Vollsinn, der dem Exegeten und Theologen dienen soll, den dogmatischen Sinn vieler Schrifttexte zur alten Kraft zurückzuführen, eruiert der Verf. zunächst aus der Heiligen Schrift selbst, besonders aus der Art des Schriftverständnisses der Apostel Paulus und Petrus (1 Kor 3, 14—16; Röm 16, 25—27; Eph 3, 5. 6; 2 Tim 3, 16. 17; 1 Petr 1, 10—12), sodann aus der patristischen Tradition und den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes, das mit den bekannten Bibelenzykliken der Päpste

Leos XIII. („Providentissimus Deus") und Pius' XII. („Divino afflante Spiritu") und anderen amtlichen Verlautbarungen häufig zu Worte kommt. Zum Schluß weist der Verf. vom Standpunkt der thomistischen Inspirationslehre einige Einwände gegen den sensus literalis plenus zurück. Die in den Anmerkungen aufgeführte Literatur nennt neben den bekannten Autoren zahlreiche mehr oder weniger bedeutende Namen spanischer Gelehrter.

Die akadem. Rede und das Schriftchen haben ihren Zweck voll erfüllt, wenn sie denjenigen zu einer ersten Orientierung und Einführung in den aufgezeigten Fragenbereich verhelfen, die mit diesem vielschichtigen Problem der biblischen Hermeneutik noch nicht vertraut sind. Das Wesentliche ist jedenfalls gesagt, wenn es auch nur in Umrissen dargestellt werden konnte. (Störend erweisen sich bei der Lektüre die zahlreichen Druckfehler in den fremdsprachigen [bes. griechischen] Texten.)

Ph. Seidensticker OFM, Paderborn

Von Campenhausen, Hans, **Die griechischen Kirchenväter** (Urban-Bücherei Bd. 14). Stuttgart, Kohlhammer 1955 (kl. 8⁰, 172 S.). Brosch. DM 3,60.

In der wissenschaftlichen Taschenbuchreihe der Urban-Bücher, die durch ihre Gediegenheit und Zuverlässigkeit allgemein geschätzt ist, nehmen die „Griechischen Kirchenväter" des Heidelberger Kirchenhistorikers einen hervorragenden Platz ein. In zwölf lebendig geschilderten Essays werden Justin, Irenäus, Klemens von Alexandrien, Origines, Eusebius von Caesarea, Athanasios, Basilios der Große, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Synesios von Kyrene, Johannes Chrysostomos und Kyrill von Alexandrien behandelt, denen eine Einleitung über die Väterkunde und die Kirchenväter vorangeht und ein Schlußkapitel über das Ende der griechischen Väterzeit nebst einer ausgezeichneten Zeittafel und einem Personenregister folgt. Hier ist nicht etwa Altes lediglich wiederholt, sondern wirklich etwas Neues geschaffen worden. Ist es doch eine betrübliche Tatsache, daß die im Rahmen der Patrologie behandelten altchristlichen Schriftsteller für den Durchschnittstheologen im allgemeinen bloße Schemen bleiben, deren Namen, Werke und Systeme er mehr oder minder mechanisch auswendig lernt, ohne sie innerlich zu verarbeiten und zu seinem geistigen Eigentum zu machen. Bedingt ist dieser fühlbare Mangel durch das fast vollständige Fehlen guter Monographien. Hier setzt nun v. Campenhausen ein, der die Kirchenväter nicht als Literaten, sondern als Persönlichkeiten schildert, die sich ihres Berufes bewußt waren und als Vertreter der göttlichen Wahrheit fühlten, welche sie ihrer Gemeinde und darüber hinaus der ganzen Welt zu verkünden hatten. Von dieser Grundlage aus ordnen sich auch dann die heterogenen Elemente im Leben der Einzelnen zu einem organischen Ganzen ein, und es entstehen vor uns Gestalten aus Fleisch und Blut, die in ihrem äußeren und inneren Kampf um die Reinheit des Glaubens uns modernen Menschen verblüffend nahestehen. Der Verfasser besitzt die Gabe, seine wissenschaftlich tief fundierten Erkenntnisse in einfacher und gefälliger Form darzubieten, die jeder verstehen kann, so daß sein Buch sich fast wie ein Roman liest, eine Kunst, die jeder echte Professor, wenn er nur seiner eigentlichen Sendung treu bleibt, üben sollte. Gerade für Unterricht und Schule ist das Buch vorzüglich geeignet.

Elpidius Pax OFM, Hildesheim

Rabbow, Paul, **Seelenführer.** Methodik der Exerzitien in der Antike. München, Kösel-Verlag 1954 (kl. 8⁰, 355 S.). DM 24,—.

Als Frucht seiner jahrelangen Forschungen schenkt uns der Altphilologe Paul Rabbow, der als Privatgelehrter in Göttingen lebt, ein höchst originelles Werk. Er geht dem bisher kaum untersuchten Problem der Willensschulung und Willensformung, der Selbsterziehung und des autogenen seelischen Trainings in der Antike nach, das im Hellenismus im 3. Jahrhundert v. Chr., in der Zeit der „Innenwerdung des hellenischen Menschen", auftaucht und in den ersten Jahrhunderten der römischen Kaiserzeit zur vollen Entfaltung kommt. Träger dieser Ideen sind neben den Pythagoreern die großen Philosophenschulen der Epikureer und Stoiker, als deren Zeugen der Verfasser in philologischer Akribie vor allem Epiktet, Seneka, Marc Aurel, Plutarch u. a. anführt. Die Grundlage bildet die von jenen Schriftstellern nicht nur theoretisch erörterte, sondern auch weitgehend praktisch durchgeführte geistliche Übung (Exerzitium), „eine einzelne Vornahme, ein bestimmter Akt der Selbstbeeinflussung, der mit der bewußten Absicht eines bestimmten sittlichen Effektes ausgeübt wird; er weist insofern stets über sich hinaus, als er selbst entweder wiederholt oder mit anderen gleichgerichteten Akten zu einem planvollen Ganzen verbunden wird" (S. 18). Hierbei steht im Mittelpunkt die im leisen oder lauten Selbstgespräch sich voll-

ziehende Meditation, welche sich grundsätzlich vom gewöhnlichen Nachdenken unterscheidet, weil sie in tiefere Seelenschichten vorstößt und zugleich die Betrachtung mit der sittlichen Nutzanwendung verbindet. Sie wird entweder streng formal nach den Gesetzen der Rhetorik in Form der Amplifikation, der Zerlegung, des Kontrastes, der Anschaulichkeit usw. oder in freierer, der Wahl des einzelnen überlassenen Weise gehandhabt. Zu den Hauptthemen gehören vor allem die Vorstellung der Todesstunde und der Nichtigkeit der Dinge, wobei durch die Methode der Demaskierung, Verachtung und Zersetzung die einzelnen Punkte für sich genommen und beurteilt werden. So heißt es z. B. bei Marc Aurel (2, 2): „Verachte das Fleisch des Menschen — Blut, Knochen, Geflecht, Gewebe aus Sehnen, Adern, Schlagadern. Schau auch die Seele, wie sie ist: ein Windhauch, und nicht stets derselbe, sondern in jeder Stunde ausgespien und wieder eingeschlürft. Das Alleinwerte ist nur das Hegemonikon der Seele" (S. 45). Bei der Betrachtung des Essens soll man sich sagen, dies sei ein Fischleichnam, dies die Leiche eines Vogels oder Ferkels (Ebd.). Zur Meditation gehört die geistige Zurückgezogenheit (retraite spirituelle) in das „Landheim des eigenen Selbst" (Marc Aurel) als Weg der innerweltlichen Anachorese (S. 91 ff.), um frei zu werden von dem Getriebe des Alltags mit seinem Gespanntsein und seinen Verkrampfungen. Hierbei ist es notwendig, sich ganz und gar den „guten Gedanken" hinzugeben und wiederholt Akte der Beherzigung der sittlichen Grundwahrheiten, die im Sinne einer guten Meinung jederzeit griffbereit zur Verfügung stehen sollen, zu erwecken. Als „Tageslosungen" werden längere oder kürzere Merksprüche größerer Dichter und Denker empfohlen. Eine besondere Art ist die bereits bei Anaxagoras und Euripides bekannte Prämeditation, die in der Betrachtung der Wechselfälle des Lebens in Zeiten des Glückes besteht, um das innere Gleichgewicht nicht zu verlieren, wozu auch der sogenannte Vorbehalt gehört, man wolle in dieser oder jener Weise handeln unter der Voraussetzung, daß nichts dazwischenkomme. Beliebt war auch die abendliche Selbstprüfung oder Gewissenserforschung, die häufig schriftlich erfolgte und den Fortschritt in der Selbsterziehung genau notierte, vgl. z. B. Seneka (de ira 3, 36): „Welch Böses in dir hast du heute geheilt? Welcher Verkehrung widerstanden? Um wieviel bist du besser?" (S. 181). Verbunden sind damit die Selbstbescheltung, Selbstbelobigung und der Vorsatz. Darüber hinaus wurde ein ganzes System seelischer Hilfen geschaffen, wobei es interessant ist, daß die Schulen in ihrer Methode oft stark voneinander abweichen. Während der Stoiker den Akzent auf die Wachsamkeit und Aufmerksamkeit bei der Regung von Trieben und Affekten legt, ist die epikureische medicina das „Ablenken": „Wenn eine Phantasie dich beißt — das Bild erotischen Genusses, in der Öde der Verbannung das Bild der Zerstreuungen der Hauptstadt —, laß sie nicht weiterschweifen, führ eine Gegenphantasie ein, eine schöne, edle, starke" (S. 281).

All diese Übungen dienen der Selbstbeeinflussung, während der Gedanke der Gemeinschaft stark zurücktritt. Doch haben bereits die Pythagoreer eine Technologie der Freundschaft ausgearbeitet (Meditation über den fernen Freund: S. 53). Insbesondere bildeten sich in den Schulen feste Kreise, wobei der Lehrer seinem Schüler in den Anfangsschwierigkeiten, Skrupeln, Hemmungen und Minderwertigkeitsgefühlen zur Seite stand. Das Buch Philodems über das „Unverhohlene Wort" ist nichts anderes als ein kurzer Leitfaden der Pastoral. Briefliche Betreuung war eine Eigenart Epikurs. Aber auch hier spielt sich alles in einem rational durchdachten festen Rahmen ab, so daß von einer Seelsorge im eigentlichen Sinne nicht gesprochen werden kann. Daraus folgt, daß der Titel des Buches, der eine Wiedergabe des Fremdwortes Psychagogik sein will, der äußeren Sprachform nach richtig, der inneren nach aber irreführend ist, da wir aus unserer christlichen Vorstellungswelt heraus den Begriff der Seelenführung mit dem religiös-sakramentalen Bereich verbinden. Aus den gleichen Gründen muß auch der Untertitel abgelehnt werden, da die Konfrontierung mit Gott zum Wesen der Exerzitien gehört, die der Antike ja völlig abgeht. Was der Verfasser meint, dürfte eher mit Aszese wiederzugeben sein. Ebenso ist auch das Wort „Beichte" durch „Aussprache" zu ersetzen.

An vielen Stellen hat der Verfasser in dankenswerter Weise die von selbst sich aufdrängenden Parallelen aus dem Christentum, besonders aus den geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola, angefügt. Von Einzelfällen abgesehen handelt es sich jedoch nicht um eine Abhängigkeit, sondern um eine Elementarverwandtschaft, die auf den gleichen seelischen Grundanlagen beruht. Hierbei sind bei gleichen äußeren Akten die Motive verschieden. Ist antike Selbstprüfung ein Monolog, in dem der Prüfende selbst sich als dem Geprüften gegenübersteht, so ist christliche Gewissenserforschung ein Dialog mit Gott. Letztlich baut das ganze System auf dem Gedanken der Selbsterlösung auf, während auf der anderen Seite die Erlösung durch Gott der tragende Pfeiler ist.

Das Buch ist nicht nur für den Gelehrten, sondern auch für den praktischen Seelsorger von großer Bedeutung, der darin für eigene aszetische Vorträge eine Menge Material findet,

mit dem er dem modernen säkularisierten Menschen zeigen kann, wie gerade die Antike ein eindrucksvolles Beispiel dafür ist, daß auch der sich selbst genügende Mensch mit Hilfe der Paideia ernstlich an seiner Vervollkommung arbeitet. Darüber hinaus ist Leipoldt's Urteil, es handle sich bei dieser Materie um ein uns fremd anmutendes Gebiet (Theol. Literaturzeitung 80 [1955] 541), für welches das zur Tat aufgerufene Christentum keine Zeit hätte, in dieser Formulierung sicher unrichtig. Zweifellos ist das weitgehende Nachlassen einer energischen Willensschulung eine große Schwäche des westlichen Menschen, wie umgekehrt ihre starke Betonung die Größe des östlichen Menschen ausmacht, und es dürfte kein Zufall sein, daß sich gerade im indischen Kulturkreis, auf den der Verfasser leider nur gelegentlich hinweist, zahllose Parallelen finden. Somit stößt das Werk nicht nur in wissenschaftliches Neuland vor, sondern regt in vielfacher Weise zum Nachdenken an. Philologen und Theologen müssen dem Verfasser hierfür besonders danken.

Elpidius Pax OFM, Hildesheim

Premm, Matthias. **Katholische Glaubenskunde.** Ein Lehrbuch der Dogmatik. 3. Band, I. Teil: Allgemeine Sakramentenlehre, Taufe, Firmung, Eucharistie (gr. 8⁰, 390 S.) 22,— DM; II. Teil: Buße, Krankenölung, Priesterweihe, Ehe (gr. 8⁰, 432 S.) 26,— DM, Wien, Herder 1954/55.

Der hier zur Besprechung vorliegende 3. Band des bereits bestens bekannten neuen Lehrbuches der katholischen Dogmatik von M. Premm enthält die allgemeine und spezielle Sakramentenlehre. Um den Band nicht zu unhandlich werden zu lassen, hat man ihn in zwei Teile zerlegt. Die Vorzüge, die bei Besprechung der übrigen Bände von verschiedenen Seiten hervorgehoben worden sind, gelten auch von der Darstellung der Sakramentenlehre. Auch sie zeichnet sich aus durch Übersichtlichkeit der Anordnung, Klarheit und Durchsichtigkeit der Gedankenführung und schlichte Einfachheit der Sprache. Auf Einzelheiten einzugehen, ist hier nicht möglich, doch sei auf einige Punkte kurz hingewiesen. Bei der Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente wird neben den Protestanten auch von „Scotus und seinen Anhängern", dann von Durandus und Biel behauptet, nach ihrer Meinung seien die Sakramente nur der Anlaß der Rechtfertigung, „nicht eigentlich Ursache, sondern bloß unerläßliche Bedingung der Gnade" (I, 28). Aber ein derartig summarisches Urteil entspricht in keiner Weise der Wirklichkeit. Die von der Franziskanerschule und vielen Theologen der damaligen Zeit vertretene Pakt- und Assistenztheorie erklärt zwar, das Sakrament sei nicht causa efficiens (physica) der Gnade selbst: es bewirkt und verleiht aber die Gnade insofern, als auf Grund einer göttlichen Anordnung und eines Paktes, den Gott mit der Kirche geschlossen hat, stets eine göttliche Kraft den Vollzug des Sakramentes begleitet und in dem würdigen Empfänger die Gnade hervorbringt. Die Franziskaner, vor allem Duns Scotus, sind bemüht zu zeigen, wie auch bei dieser Erklärungsweise den Sakramenten doch eine wahre Ursächlichkeit im weiteren Sinne zukomme. Scotus spricht hier von einem „efficaciter significans", von einer „dispositio necessitans ad effectum ... per assistentiam" und erklärt: „Omnis dispositio necessitans ad formam quae non est ratio receptivi, potest dici quodammodo causa activa sive causa instrumentalis respectu formae" (Op. Ox. IV, dist. 1, q. 5, tom. XVI, pag. 167). Die Kirche hat sich auf dem Trienter Konzil nicht für die thomasische Ansicht, wie es an der genannten Stelle bei P. heißt, sondern für die katholische Lehre von der wahren Gnadenwirksamkeit der Sakramente ex opere operato gegenüber den falschen Auffassungen der Reformatoren entschieden; sie wollte aber in keiner Weise in die scholastische Streitfrage über die Art der Kausalität eingreifen. Dazu sei verwiesen auf Daniel Iturrioz SJ, La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los sacramentos, Madrid 1951. Vgl. die Besprechung von Valens Heynck OFM in: FranzStud 35 (1953) 405 ff. — Aber während hier „Scotus und seinen Anhängern, im Gegensatz zu Bonaventura" die Ansicht zugeschrieben wird, die Sakramente seien nicht eigentlich Ursache, sondern bloß unerläßliche Bedingung der Gnade, heißt es an einer anderen Stelle (I, 55): „Häufig werden auch Bonaventura, Scotus und die Seinen hier (d.h. als Vertreter einer moralischen Kausalität der Sakramente) zitiert. Vielleicht aber sind diese eher als Vertreter der juridischen Ursächlichkeit anzusprechen." Hier liegt wohl eine Inkonsequenz in der Darstellung vor. — P. selbst lehnt die physische und moralische Wirksamkeit der Sakramente ab und vertritt die intentionale, juridische. Die dazu gebotenen Erklärungen sind im allgemeinen recht instruktiv. Allerdings scheint mir die auf Seite 56 unter β) gebotene Schwierigkeit gegen die moralische Wirksamkeit recht anfechtbar zu sein. — Dort heißt es u.a.: „So fiele der Sache nach schließlich die Ansicht von der bloß moralischen Wirkweise der Sakramente zusammen mit jener Ansicht,

die manche Theologen vor dem Trienter Konzil gehalten zu haben scheinen, indem sie sagten: Die Sakramente sind nicht eigentlich Ursache der Gnade, sondern bloß condicio sine qua non derselben. Die sakramentalen Zeichen haben keinen inneren Einfluß auf das Hervorbringen der Gnade, sondern Gott hat es nur äußerlich für immer so angeordnet: Sooft dieses Zeichen gesetzt wird, will ich dann die Gnade hervorbringen." Es folgt dann der Vergleich mit dem Papiergeld, das keinen Realwert besitzt, wohl aber einen Realwert repräsentiert. Aber würde man hier nicht richtiger an eine intentionale oder juridische Kausalität denken, statt an eine moralische? — In der Reuelehre wird Bonaventura in einer Linie mit Petrus Lombardus zu den extremen Kontritionisten gezählt. Gleich darauf aber heißt es: „Letzteren (Bonaventura) suchen die neuesten Herausgeber seiner Werke vom Verdacht dieser falschen Ansicht zu reinigen" (II, 76). Was meint nun eigentlich P.? Rechnet er wirklich Bonaventura zu den extremen Kontritionisten oder wird nach seiner Meinung diesem eine falsche Ansicht zugeschrieben? Die neueren dogmengeschichtlichen Untersuchungen zeigen klar, daß Bonaventura keinen extremen Kontritionismus vertritt. Man vergleiche dazu die Auseinandersetzung zwischen B. Poschmann, Zur Bußlehre Bonaventuras (MünchThZ 4 [1953] 65—78 und V. Heynck, Zur Bußlehre des hl. Bonaventura (FranzStud 36 [1954] 1—81). Überhaupt wäre in einer neuen Auflage der dogmengeschichtlichen Behandlung mancher Fragen eine erhöhte Aufmerksamkeit des Herausgebers zu wünschen. — In der Eucharistielehre ist die bisher übliche Einteilung beibehalten. Die Mysterientheorie wird abgelehnt. Recht kurz ist die Lehre von den Meßopferfrüchten behandelt. Die hier einschlägige Arbeit von K. Rahner, Die vielen Messen und das eine Opfer wird erwähnt, ohne daß zu dem Inhalte Stellung genommen wird. — Wenn die Gnade als ein physisches Akzidens der Seele (I, 28) und der sakramentale Charakter als etwas Physisches bezeichnet wird (I, 46), so kann das einen heutigen Leser leicht zu falschen Vorstellungen führen.

Mit dem vorliegenden Bande ist die Dogmatik von P. abgeschlossen. Sie ist ohne jeden Zweifel ein wertvolles Hilfsmittel, das zu den brauchbarsten dogmatischen Lehrbüchern gerechnet werden muß. Julian Kaup OFM, Paderborn

Landgraf, Artur Michael, **Dogmengeschichte der Frühscholastik.** Vierter Teil: Die Lehre von der Sünde und ihren Folgen. Bd. I. Regensburg, Fr. Pustet, 1955 (gr. 8°, 385 S.). Brosch. DM 27,—; geb. DM 31,—.

Landgraf widmet den letzten Teil seiner Dogmengeschichte der Sündenlehre der Frühscholastik. Der vorliegende erste Band enthält folgende Aufsätze: 1. Einleitung: Die Sünde wider den Heiligen Geist und ihre Vergebbarkeit (S. 13—39); 2. Der Begriff des peccatum habituale (S. 70—154); 3. Die Vererbung der Sünden der Eltern auf die Kinder (S. 155—192); 4. Die Streitfrage vom Wiederaufleben der Sünden (S. 193—275); 5. Die knechtische Furcht (S. 276—371). In einer Schlußbetrachtung faßt L. die Ergebnisse seiner Untersuchung zusammen.

Ein Studium dieser Aufsätze zeigt uns wiederum deutlich die Eigenart der frühscholastischen Theologie. Ihr Hauptbestreben geht dahin, die von den Vätern überkommenen, nicht selten einander widersprechenden Sentenzen zu sammeln und zu klären, ihre Vereinbarkeit aufzuzeigen und ihre Gedanken gegebenenfalls spekulativ zu durchdringen und weiterzubilden. Da die Glaubensquellen über Sünde und ihre Folgen, ihr Entstehen und ihre Vergebbarkeit viele Aussagen enthalten, ist es verständlich, daß kein frühscholastischer Theologe an diesem Problem vorbeigehen konnte. Ihr Bemühen, hier entstehende Fragen theologisch aufzuarbeiten, ist naturgemäß noch recht unbeholfen und unvollkommen; es sind erst tastende Versuche. Es ist aber doch lehrreich zu sehen, welche Gedanken hier auftauchen und welche gänzlich unbeachtet bleiben. Eine einheitliche Entwicklungslinie läßt sich hier nicht feststellen. Wer an der Frage nach dem Wesen der habituellen Sünde interessiert ist, begrüßt es dankbar, daß L. die Anschauungen der Frühscholastik, die übrigens diesem Problem keine besondere Aufmerksamkeit schenkte, mühsam aus den Quellen erhoben hat und hier in systematischer Darstellung mitteilt. Auf diesem Hintergrunde erscheinen die Erörterungen der Theologen der Hochscholastik in einem neuen Licht. Das gilt vor allem auch von der Auffassung des Duns Scotus, der die Frage nach dem Wesen der habituellen Sünde als grundlegende Frage an die Spitze seiner Bußlehre stellt und eine Lösung bietet, die bereits bei seinen ersten Schülern Franz von Mayronis und Johannes de Bassolis auf Widerspruch stieß und zu einer lebhaften Diskussion in der älteren Scotistenschule führte.

Der letzte Beitrag über die knechtische Furcht ist vor allem für die scholastische Buß- und Rechtfertigungslehre wichtig und aufschlußreich. Es geht hier um die sittliche

Beurteilung des timor servilis als Habitus und als Motiv des Handelns sowie um ihre Bedeutung für die Erlangung der caritas. Hier gelingt erst dem hl. Bonaventura die rechte Deutung und Lösung. Mit Recht weist Verf. darauf hin, daß man den timor servilis der Früh- und Hochscholastik nicht mit dem timor serviliter servilis der späteren Theologie gleichsetzen darf. Wer die Auseinandersetzungen der katholischen Kontroverstheologen und der Väter und Theologen auf dem Konzil von Trient mit Luther über die sittliche Güte und Heilsamkeit der Furcht verstehen und würdigen will, muß von dieser Untersuchung Landgrafs seinen Ausgang nehmen. Valens Heynck OFM. Paderborn

Rahner, Karl, **Schriften zur Theologie II.** Einsiedeln, Benziger Verlag, 1955 (8⁰, 399 S.).

In diesem zweiten Band legt Rahner eine Sammlung von Aufsätzen vor, die um das Thema „Kirche und Mensch" kreisen: 1. Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi", 7—94; 2. Die Freiheit in der Kirche, 95—114; 3. Personale und sakramentale Frömmigkeit, 115—142; 4. Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament, 143—184; 5. Bemerkungen zur Theologie des Ablasses, 185—210; 6. Auferstehung des Fleisches, 211—226; 7. Über die Frage einer formalen Existenzethik, 227—246; 8. Würde und Freiheit des Menschen, 247—278; 9. Schuld und Schuldvergebung als Grenzgebiet zwischen Theologie und Psychotherapie, 279—298; 10. Friedliche Erwägungen über das Pfarrprinzip, 299—338; 11. Über das Laienapostolat, 339—373.

Was bei der Besprechung des ersten Bandes gesagt wurde (vgl. FranzStud 37 [1955] 423 ff.), trifft auch hier zu: Es handelt sich um wertvolle Untersuchungen, die sich nicht darauf beschränken, alte Wahrheiten in der Sprache unserer Zeit neu darzustellen und unserem Verständnis näherzubringen, sondern die sich darüber hinaus erfolgreich bemühen, sie spekulativ weiterzuführen. R. gibt sich nie mit einer bloß verbalen Glättung des Problems zufrieden. Tiefbohrend sucht er stets bis zur Wurzel vorzudringen und durch zahlreiche aus der Sache selbst sich ergebende Unterscheidungen und Abgrenzungen zunächst einmal die eigentliche Problematik der Frage offenzulegen, um erst dann den Weg zur Lösung aufzuzeigen. Wer sich die Mühe macht, ihm in die nicht selten äußerst schwierigen Gedankengänge und die zuweilen etwas subtil anmutenden Distinktionen zu folgen, sieht sich reichlich dafür belohnt. Erst jetzt entdeckt man die Vielschichtigkeit und Verwickeltheit so mancher auf den ersten Blick einfacher Probleme: erst jetzt hellen sich so manche Unklarheiten und Mißverständnisse auf, die bei der Auseinandersetzung über diese Fragen immer wieder verwirrend einer Verständigung im Wege standen. Man lese einmal in dieser Hinsicht nach, was R. in den beiden letzten Aufsätzen über das Pfarrprinzip und das Laienapostolat darlegt.

Auf die ersten vier Beiträge, die eine gewisse Einheit bilden, sei hier etwas näher eingegangen. Hinter der Behandlung und Beantwortung der in diesen Beiträgen zur Erörterung kommenden Probleme steht ein Grundgedanke, der für Rahners theologisches Denken bezeichnend ist: der Gedanke von dem inkarnatorischen Charakter der christlichen Wirklichkeit, der Verleiblichung und Sichtbarwerdung der göttlichen Gnade, der konstitutiven Zeichenhaftigkeit des nach außen sichtbaren Geschehens im religiösen Bereich. Was uns nur aus der Sakramentenlehre vertraut ist, die Doppelschichtigkeit des Sakramentes als sacramentum tantum und als res sacramenti, wobei das erste konstitutives Zeichen der inneren Gnadenwirksamkeit ist, sucht R. auch für andere theologische Wahrheiten fruchtbar zu machen, so für die schwierige Frage nach der Gliedschaft in der Kirche. Wie bei den Sakramenten, so gibt es auch in der Lehre von der Kirche einen doppelten Kirchenbegriff: „Kirche als leibliche Gegenwart Christi und seiner Gnade zusammen mit Christus und seiner Gnade, und Kirche, insofern sie von dieser Gnade und inneren Gottverbundenheit wesentlich unterschieden werden muß und dennoch auch so noch eine gültige christliche Wirklichkeit ist und bleibt; Kirche als Parallelbegriff zu Sakrament als Zeichen und Gnade, Kirche als Parallelbegriff zu Sakrament als gültigem sakramentalem Zeichen, auch insofern dieses ohne Gnadenwirkung gedacht werden, ja auch existieren kann" (S. 80). Auch das anscheinend unlösbare Dilemma, wie sich die von der Enzyklika wiederum klar herausgestellte Lehre von der mittelhaften Heilsnotwendigkeit der Kirche mit der von derselben Enzyklika nicht geleugneten Heilsmöglichkeit eines Menschen außerhalb der Kirche versöhnen läßt, gewinnt von hier aus eine beachtenswerte Klärung. Die gewöhnlich von den Theologen gegebene Antwort, daß die Heilsnotwendigkeit der Kirche nur eine hypothetisch mittelhafte sei und durch das votum Ecclesiae ersetzt werden könne, hält R. in dieser Form nicht für befriedigend; denn es bleibt die Frage, „was sachlich noch von der mittelhaften Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche übrigbleibt, wenn der Mensch die Gnade Gottes auch erlangen könnte außerhalb des sakramentalen Mediums der sichtbaren, ‚geschichtlichen' Kirche, wenn er

diese Gabe erlangen könnte in der reinen Innerlichkeit und Geistigkeit seiner personalen Entscheidung“ (S. 83). Zur Lösung weist R. auf die Mehrschichtigkeit innerhalb der sakramentalen Zeichenhaftigkeit der Kirche hin. Diese läßt verschiedene Abstufungen zu. Auch bei der Rechtfertigung durch das votum Ecclesiae fehlt diese sakramentale Sichtbarkeit nicht vollständig.

In seinem zweiten Beitrag geht es R. ebenfalls zunächst um den Nachweis, daß die Kirche die „sakramentale Greifbarkeit“ der wahren Freiheit ist. „Die Kirche ist nichts anderes als die sichtbare, gesellschaftlich verfaßte Gemeinschaft der Menschen mit Jesus, der Quelle des Pneumas: sie ist die Gemeinschaft, die in ihrer geschichtlich-gesellschaftlichen Gestalt, in ihren greifbaren kultischen Handlungen, ihrem Wort der Wahrheit und ihrem Leben die Fortsetzung der geschichtlichen Greifbarkeit Christi ist und die darum die Funktion dieser geschichtlichen Greifbarkeit fortsetzt: nämlich wirksam gegenwärtig zu setzen und anzuzeigen, daß das Pneuma der Freiheit wirklich in der Welt ist. Sie ist also als die Fortsetzung des Sakramentes, das Christus ist, die Greifbarkeit, das ursprünglich sakramentale Zeichen des Pneumas, das die Freiheit unserer Freiheit ist, d. h. sie und die Gemeinschaft mit ihr anzeigt und bewirkt, daß wir diese Freiheit Gottes haben“ (S. 102). Erst von hier aus entwickelt R. dann das eigentliche Thema, die Frage nach der Freiheit, „die der katholische Christ als solcher in seiner Kirche und ihr gegenüber genießt“.

Der dritte Beitrag „Personale und sakramentale Frömmigkeit“ bedeutet eine Weiterführung der ersten Untersuchung über die Gliedschaft in der Kirche und greift die dort entwickelten Gedanken wieder auf. Wie beim Nichtkatholiken, so hat erst recht beim Christen innerhalb der Kirche jede Rechtfertigung notwendig ekklesiologischen Bezug und quasi-sakramentalen Charakter. Es gibt keine zwei Heilswege, einen durch die vollkommene Reue als rein inneren Akt und einen durch das Sakrament. „Gnade geschieht nicht einmal bloß innerlich und subjektiv, gewissermaßen außerhalb der Leibhaftigkeit der Kirche und das andere Mal unter Sakramenten, sondern Gnade geschieht (das entsprechende Subjekt vorausgesetzt) immer subjektiv *und* kirchlich, innerlich *und* leibhaftig, existentiell *und* kollektiv, freilich mit einem variablen Grad des einen oder anderen Momentes“ (134). Das eine Mal hat das personal-‚sakramentale‘ Tun des Menschen nur quasi-sakramentalen Charakter — wir sprechen dann von einer Rechtfertigung durch die vollkommene Reue: das andere Mal entfaltet es sich zu einer solchen Eindringlichkeit und Greifbarkeit, daß es im strengen Sinne Sakramentenempfang zu nennen ist. Opus operantis und opus operatum sind nicht einander entgegengesetzt, stehen auch nicht einfach nebeneinander, sondern das opus operantis ist auf das opus operatum hingeordnet und findet in ihm seine Vollendung. Sakramentale und personale Frömmigkeit bilden eine Einheit.

Diese bemerkenswerten Ausführungen verdienen auch deshalb unsere Beachtung, weil hier ein Weg sichtbar wird, wie man der sonst so schwer verständlichen Lehre des hl. Thomas von dem Vorauswirken des Bußsakramentes einen guten Sinn abgewinnen kann. R. weist selbst auf Thomas hin und bemerkt, daß die heute in der durchschnittlichen Theologie übliche Auffassung des Verhältnisses von opus operantis und opus operatum erst aus der nachthomasischen Zeit stammt. Die Betonung des einheitlichen Charakters des uns offen stehenden Heilsweges ist in der Tat dem Aquinaten eigentümlich. Während die gesamte Frühscholastik, streng genommen, nur eine Rechtfertigung durch die contritio kennt, wenn auch stets das votum sacramenti gefordert wird, während die ersten großen Theologen der Hochscholastik wie Wilhelm von Melitona und der hl. Bonaventura sich bemühen, daneben auch die Möglichkeit einer Rechtfertigung durch das Bußsakrament aufzuzeigen, lehrt Thomas eine Nachlassung der nach der Taufe begangenen schweren Sünden nur durch das Bußsakrament, das freilich nicht erst beim aktuellen Empfang, sondern schon im voraus wirken kann. Seine Auffassung fand bei den Theologen seiner Zeit sogleich eine günstige Aufnahme. Nicht nur Dominikaner wie Petrus von Tarantasia folgten ihm hierin, sondern auch Franziskaner wie Richard von Mediavilla, Olivi und Petrus de Trabibus. Erst Duns Scotus rückt wieder davon ab und entwickelt die Lehre von den zwei Wegen der Rechtfertigung, die sich in der Folgezeit im wesentlichen in der Theologie durchsetzte, wie R. richtig bemerkt, und bis heute mehr oder weniger ausdrücklich vertreten wird. Selbst in der Thomistenschule wußte man mit der Theorie des hl. Thomas vom Vorauswirken der Schlüsselgewalt nichts Rechtes anzufangen.

In seinem vierten Beitrag sucht R. einige im christlichen Altertum oder auch noch im Mittelalter lebendige, heute aber weithin „vergessene“ Wahrheiten über das Bußsakrament, die die dogmengeschichtliche Forschung uns wieder neu sehen gelernt hat, für die Theologie vom Bußsakrament fruchtbar zu machen: 1. Die Sünde als Sünde gegen die Kirche: 2. „Binden“; 3. Die „Materie“ des Bußsakramentes: 4. Das Gebet der Kirche; 5. Das Lösen auf Erden und im Himmel. Auch diese Ausführungen verdienen unsere Aufmerksam-

keit und sind wohlgeeignet, die herkömmliche Lehre vom Bußsakrament zu vertiefen. Bemerkenswert ist der Versuch, die thomistische Lehre von der Materie des Bußsakramentes, die bis heute zwar theoretisch als sententia communis festgehalten, aber doch mehr oder weniger unlebendig tradiert werde, in ihrer wahren Bedeutung und Fruchtbarkeit aufzuzeigen. R. legt ihr erst in jüngster Zeit recht erforschtes Entstehen im Rahmen der hochscholastischen Bußtheologie dar und ist der Überzeugung, daß es sich hier nicht nur um die „Einbeziehung einer vor ihm vorhandenen Schulmeinung in seine (Thomas) Theorie" handele, sondern um die „begriffliche Einarbeitung einer echten Tradition von der Väterzeit her". „Eingegeben ist Thomas diese seine Lehre von seinem tiefen theologischen Instinkt, der ihn dazu treibt, das personale und das sakramentale Moment in der Rechtfertigung möglichst innig sich gegenseitig durchdringen zu lassen. nicht zwei disparate ‚Wege' der Rechtfertigung zu kennen, sondern das Personale und Sakramentale (beides in und vor der Kirche) als zwei Seiten oder Phasen des einen Vorganges zu betrachten, die sich gegenseitig fordern und bedingen" (S. 165).

Mag auch diese letzte Bemerkung zutreffen. so scheint uns doch Thomas selbst seiner Theorie von Materie und Form beim Bußsakrament nicht die Bedeutung beizumessen, die ihr R. zuerkennen möchte. Man hat hier bisher zu wenig beachtet, daß der Aquinate zwar bereits im Sentenzenkommentar die Akte des Pönitenten (Reue, Beichte und Genugtuung) als Materie des Bußsakramentes bezeichnet. die zusammen mit der Absolution als Form sein Wesen ausmachen, daß er aber hier die Materie nicht an der Kausalität des Sakramentes teilnehmen läßt. Erst in der Summa trägt er die später nach ihm benannte Lösung vor. die aber zwanzig Jahre vor ihm bereits Wilhelm von Melitona (in der Summa Alexandrina) in aller Klarheit vertreten hatte. Kard. Cajetan und Dom. Soto waren sich dieser Lehrentwicklung beim Aquinaten noch bewußt. während man später zumeist die etwas breiteren Ausführungen des Sentenzenkommentars nach den knappen Bemerkungen der Summa auslegte. Man gewinnt übrigens auch aus der Darstellung der Summa nicht den Eindruck, daß Thomas selbst diese Theorie von Materie und Form als Angelpunkt seiner Bußlehre betrachtet habe.

R. macht sich die Auffassung Poschmanns zu eigen. nach der die Wiederversöhnung mit der Kirche „res et sacramentum" des Bußsakramentes ist. Er gibt eine ansprechende Erklärung und Ausdeutung dieser in der altchristlichen Tradition wohlbegründeten und unserem heutigen Verständnis von dem ekklesiologischen Charakter der Buße entsprechenden Anschauung. Der Gedanke der Aussöhnung mit der Kirche als Wirkung des Bußsakramentes spielt bei Bonaventura und anderen Theologen seiner Zeit noch eine wichtige Rolle, während er bei Thomas schon sehr zurücktritt und nach ihm kaum noch erwähnt wird. Der Hinweis Rahners auf die Stelle, wo der Aquinate von der „reconciliatio Ecclesiae" spricht, scheint mir insofern nicht ganz am Platze zu sein, als Thomas hier nur den Fall im Auge hat. wo jemand bereits durch die Laienbeichte gerechtfertigt worden ist und nun noch der Absolution durch den Priester bedarf, um zu den Sakramenten zugelassen werden zu können. Die Aussöhnung mit der Kirche bezieht sich also hier nicht auf die Rechtfertigung des Sünders.

Hingewiesen sei zum Schluß noch auf den Beitrag: „Bemerkungen zur Theologie des Ablasses". Er ist aus einer Besprechung der Studie von B. Poschmann: „Der Ablaß im Lichte der Bußgeschichte" herausgewachsen und gibt zunächst einen gut orientierenden Überblick über die Ergebnisse dieser Studie. nimmt positiv dazu Stellung und sucht deren neue Auffassung vom Wesen des Ablasses dogmatisch wirksamer zu unterbauen. Er faßt die seine Zustimmung findende These Poschmanns so zusammen: „Der Ablaß ist das mit einem jurisdiktionellen Nachlaß einer (wenigstens hypothetischen) Bußauflage verbundene Sakramentale der Tilgung zeitlicher Sündenstrafen vor Gott und wirkt als solches Sakramentale ex opere operantis (orantis) Ecclesiae, nicht ex opere operato, wie heute die meisten Theologen lehren, wenn es auch aus historischen Gründen verbunden ist mit einem jurisdiktionellen Akt der Kirche, der sich auf den Nachlaß einer Kirchenbuße bezieht und diesbezüglich eine sichere Wirkung hat" (209 f.).

Wir danken dem Verfasser wie dem Verlage. daß sie uns diese tiefgründigen, immer anregenden und echte theologische Spekulation offenbarenden Aufsätze in einem vorzüglich ausgestatteten Bande bequem zugänglich gemacht haben.

Valens Heynck OFM, Paderborn

Hamman, Adalbert, O. F. M., **Le mystère du salut.** Collection „Credo", Paris, Plon, 1954 (278 S.).

Es ist ein in unserer Zeit erfreulicherweise immer mehr betontes Anliegen der Theologie, die göttliche Offenbarung nicht in erster Linie als heilige Lehre, sondern als gött-

liches Heilstun innerhalb der Geschichte und die Geschichte selbst zugleich als Heilsgeschichte zu sehen und dementsprechend die Theologie vor allem unter dem heilsgeschichtlichen Aspekt zu betreiben. Das ist für die Theologie ein Gewinn, da sie so wie von selbst in lebendigere Nähe zur Hl. Schrift geführt und wieder auf zum Teil vergessene Schätze der an ursprünglicher Fülle so reichen Vätertheologie aufmerksam wird. Diesem Anliegen will auch der vorliegende Band der Sammlung „Credo", „Le mystère du salut", eine überarbeitete und erweiterte Neuauflage von „La rédemption et l'histoire du monde" (1949), dienen. „Die Weltgeschichte als Heilsgeschichte ist in der Bibel von zwei Visionen umschlossen, die das Vorspiel und den Epilog des Menschheitsdramas bilden: von der Vision des verlorenen Paradieses und der Vision der Gottesstadt; der Vision dessen, was hätte sein können, aber verloren ist, und der Vision dessen, was sein wird, wenn das Werk Gottes vollendet ist" (263). Weil der für das freie Ja zu Gott geschaffene Mensch nein zu Gott sagte, darum bedeutet Heil Erlösung; und weil die Erlösung auf der Mittlerschaft Christi beruht, darum sind alles Heil und alle Geschichte auf Christus bezogen. Im Anschluß an vier biblische Titel und Bilder legt der Verf. diese universale Bedeutung Christi dar (der Befreier Israels, das Lamm Gottes, der leidende Gerechte, der Erstgeborene unter den Toten) und spricht dann von der Bedeutung der Erlösung für alle Bereiche des Lebens und der Verantwortlichkeit der Erlösten. Das letzte Kapitel ist dem Sakrament der universalen Erlösung, der hl. Eucharistie, gewidmet. Interessant sind die Ausführungen des Verf. am Ende des ersten Kapitels über die Sünde Adams im Zusammenhang mit dem Zeitpunkt ihrer Offenbarung (65 ff.).

Was an dem Werke H.'s anspricht, ist seine Christozentrik, seine ständige Nähe zur Hl. Schrift und seine Vertrautheit mit dem modernen Denken, der Philosophie, Literatur und auch der protestantischen Theologie. Wenn der Verf. im allgemeinen hier auch nicht ausgesprochen Neues bringt, so weiß er doch die ewige Wahrheit dem heutigen Menschen sehr lebendig nahezubringen und die Aufmerksamkeit vor allem auf die positive Seite des Christentums zu lenken: seine Bedeutung für die Heimholung der Welt, auch gerade der modernen Welt. So hilft H. durch seine Geschichtstheologie zu der wichtigen Erkenntnis, daß die Zeit für den Christen nichts Feindseliges ist, sondern Mittel der Gnade, wodurch Gott das Heil der Menschen will (vgl. 21 f.). Der Theologe, der Seelsorger wie der religiös interessierte Laie können wertvolle Anregungen aus diesem Buche empfangen.

Werner Dettloff OFM, München

Petrus Joannis Olivi O.F.M., **Quaestiones quatuor de Domina** edidit Dionysius Pacetti O.F.M. (Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi, Tom. VIII). Quaracchi, Florentiae 1954 (16°, 60 u. 88 S.).

Olivi gehört ohne Zweifel zu den literarisch fruchtbarsten Theologen der Hochscholastik. Leider widerfuhr ihm das Mißgeschick, daß im Laufe der gegen ihn geführten Prozesse sein gesamtes Schrifttum eingezogen und zur Verbrennung verurteilt wurde. Infolgedessen sind uns seine Werke nur mangelhaft und immer nur in wenigen Handschriften erhalten. Die meisten Olivi-Hss verdanken wir den Observanten des 15. Jahrhunderts und insbesondere dem hl. Bernhardin von Siena, der den großen Spiritualenführer sehr schätzte. Der verdiente Herausgeber der Werke des hl. Bernhardin, D. Pacetti, fand in zwei von unserem Heiligen stammenden Hss vier Quästionen Olivis über die Allerseligste Jungfrau. Er legt sie hier in kritischer Ausgabe vor. In der Einleitung unterrichtet uns Pacetti zunächst kurz über das Leben Olivis und gibt dann einen willkommenen Überblick über sein umfangreiches Schrifttum mit Angaben über die erhaltenen Hss und die Editionen. Er unterscheidet vier Gruppen von Schriften: 1. Philosophisch-theologische und apologetische Werke: 15 Nummern; 2. Kommentare zu den Büchern der Heiligen Schrift: 27 Nummern: 3. Schriften franziskanischen Inhalts: 10 Nummern: 4. Aszetisch-mystische Schriften: 12 Nummern. In einem weiteren Kapitel führt P. den bemerkenswerten Nachweis, daß Olivis Werke eine der Hauptquellen für die Predigten des hl. Bernhardin gewesen sind.

Das gilt vor allem auch von den hier veröffentlichten Quaestiones de Domina. Die ersten drei hat der hl. Bernhardin eigenhändig abgeschrieben. Sein Autograph liegt der Ausgabe zugrunde. Die vierte Quästion findet sich (zusammen mit der zweiten) in einem vom Heiligen viel benutzten Codex. Bernhardin selbst bezeugt auch ihre Echtheit; sie wird zudem auch durch innere Kriterien erhärtet: stilistische Eigentümlichkeiten und Verweise auf andere sicher echte Werke Olivis. Es handelt sich bei den Quaestiones de Domina um folgende Fragen: 1. *De consensu virginali;* 2. *De duodecim victoriis Beatae Virginis habitis in duodecim praediis tentationum:* 3. *De excellentia et perfectione Vir-*

ginis gloriosae; 4. De dolore beatae Virginis in passione. Es sind echt scholastische Abhandlungen, in einem gewandten und etwas wortreichen Stil geschrieben. Sie legen ein schönes Zeugnis ab von der Liebe und Verehrung, die der persönlich fromme und später wie ein Heiliger verehrte große Spiritualenführer zur Herrin Maria hegte. Den Vorzug der Unbefleckten Empfängnis wollte allerdings Olivi der Gottesmutter nicht zuerkennen. Er war vielmehr, wie bereits bekannt war, ein scharfer Gegner der Lehre von der Immaculata Conceptio. Auch in unseren Quästionen kommt er kurz darauf zu sprechen: „Si igitur hoc summe fuit implendum in Christi Matre, quae utique fuit sicut et nos in peccato concepta, ac per consequens ad tantam gloriae singularitatem nullatenus deducenda nisi proportionaliter per Christi crucem et mortem fuisset mortificata, patens est quod . . ." (S. 69, vgl. auch S. 41).

Wir begrüßen die vorliegende mustergültige Ausgabe als einen willkommenen Beitrag zur Mariologie der mittelalterlichen Franziskanerschule. Valens Heynck OFM, Paderborn

Henrici de Werla, O. F. M., **Opera omnia. I: Tractatus de Immaculata Conceptione B. Mariae Virginis** ad fidem manuscripti in lucem edidit Sophronius Clasen, O. F. M. (Franciscan Institute Publications, Text Series no. 10). St. Bonaventure, N. Y. — E. Nauwelaerts, Louvain—F. Schöningh, Paderborn 1955 (gr. 8⁰, XXVII u. 109 S.).

Der Minorit Heinrich von Werl zählt zu den bedeutendsten Männern, die uns in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts an der Kölner theologischen Fakultät begegnen. Wie schon der Name besagt, entstammte er dem Städtchen Werl in Westfalen. Dagegen fehlt uns über sein Geburtsdatum jede genaue Überlieferung, und auch der Zeitpunkt, an dem er zu Osnabrück in den Franziskanerorden eintrat, ist uns unbekannt. Der erste feste Punkt in der Chronologie seines Lebens ist seine Immatrikulation an der Kölner Universität im Jahre 1430. Seine Promotion zum Doktor der Theologie erfolgte wahrscheinlich Ende 1434 oder Anfang 1435. Im Jahre 1432 wurde er zum Provinzial der Kölnischen Ordensprovinz gewählt, ein Amt, das er bis zum Jahre 1462 verwaltete. Seine Anwesenheit auf dem Basler Konzil, die von vielen angenommen wird, steht nicht sicher fest. Er war ein Gegner der Konzilslehre und stand in der Auseinandersetzung zwischen Eugen IV. und dem Basler Konzil entschieden auf der Seite des Papstes. Im Jahre 1461 schied er aus dem Lehrkörper der Kölner Universität aus und legte 1462 auch sein Amt als Provinzial nieder. Nunmehr zog er sich in sein Heimatkloster Osnabrück zurück, wo er schon am 10. April 1463 starb. (Vgl. S. Clasen, Heinrich von Werl O. Min., ein deutscher Scotist. Beiträge zu seinem Leben und seinen Schriften, in: WissWeish 10 [1943] 61—72; 11 [1944] 67—71.) Von ihm ist erhalten das Prinzipium zum 1. Sentenzenbuch ganz und zum 2. teilweise, ein Quodlibet, der Kommentar zum 1. Sentenzenbuch und die Distinktion über die Unbefleckte Empfängnis aus dem 3. Buch seines Sentenzenkommentars, endlich die kleine Schrift *De formalitatibus* (vgl. a. a. O. 63 ff.).

Der hier edierte Traktat *De Immaculata Conceptione* ist im Jahre 1432 entstanden. Seine Echtheit steht fest. Er ist in einem Sammelkodex erhalten, der sich heute in der Landesbibliothek zu Karlsruhe befindet (Karlsruhe, Landesbibl., Reichenau cod. perg. XXXIV, fol. 233 ra—268 vb). Eingehend handelt der Herausgeber über den Aufbau, die Beweisführung und die Bedeutung des ziemlich umfangreichen Traktates.

Schon bei einem flüchtigen Durchlesen wird man auf Besonderheiten aufmerksam, die sich verstärken, wenn man den Traktat mit den ungefähr der gleichen Zeit angehörenden Immakulatatexten eines Thomas de Rossy, Andreas de Novo Castro und Petrus de Candia vergleicht (siehe Tractatus quatuor de Immaculata Conceptione B. Virginis Mariae, Quaracchi 1954). Während diese wenigstens kurz über die Natur und Fortpflanzung der Erbsünde handeln, geht Heinrich sofort zu dem eigentlichen Thema über. Er beantwortet die Quaestio: Utrum virgineae Matris ac suae benedictae Prolis caro illibata sit prorsus ab omni peccato praeservata in drei Artikeln: 1. De virginis Matris a peccato originali praeservatione; 2. De eius sanctificatione fomitisque sui extinctione ac peccati venialis vitatione; 3. De carnis Christi decimatione ac traductione et dominici corporis formatione (Nr. 8). Der auf die einzelnen Artikel entfallende Stoff ist in Conclusiones gegliedert, die nach einem dialektischen Schema durch Gründe und Gegengründe abgehandelt werden. Schon die Formulierung der Conclusiones, in denen immer wieder von der Reinigung und Heiligung des Fleisches die Rede ist, erweckt den Eindruck, daß der Autor bei der Erbsünde stark an die Befleckung des Fleisches denkt, wogegen die anselmische Auffassung von der Erbsünde als Mangel der Urgerechtigkeit zurücktritt. Auch die sonst bei den zeitgenössischen Scotisten übliche Drei- (oder Vier-)teilung des Beweisverfahrens „potuit,

decuit (debuit), fecit" tritt kaum hervor. Scotus wird bei den Verteidigern der Unbefleckten Empfängnis genannt (Nr. 107), und der Gedanke des perfectissimus redemptor ist verwertet, aber sonst scheinen seine Gedanken nicht stärker hervorzutreten. Immer wieder setzt sich Heinrich mit den Argumenten seiner Gegner auseinander.

Da der Text nur in einer Handschrift vorliegt, war die Textwiedergabe verhältnismäßig einfach. Die textkritischen Angaben beschränken sich darum auf die Berücksichtigung der Anmerkungen am Rande der Handschrift. — Dem Herausgeber gebührt für seine mühevolle Arbeit unser wärmster Dank. Julian Kaup OFM. Paderborn

Tractatus quatuor de Immaculata Conceptione B. Mariae Virginis nempe Thomae de Rossy, Andreae de Novo Castro, Petri de Çandia et Francisci de Arimino studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae (Bibliotheca Franciscana Scholastica medii aevi. Tom. XVI). Quaracchi, Florentiae 1954 (gr. 8⁰, 412 pp.).

Dieser neue Band der Bibliotheca Franciscana Scholastica medii aevi, eine Gemeinschaftsarbeit mehrerer Herausgeber, bietet die Immakulatatexte von vier Franziskanertheologen aus der zweiten Hälfte des 14. und der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Der jeweilige Herausgeber hat zu jedem Text in einer besonderen Einleitung alles Wissenswerte, soweit es erreichbar war, über den betreffenden Autor, seine Schriften, die Codices, in denen sie überliefert sind, über die Handschriften, die der Edition zugrunde gelegt wurden, über Bedeutung und Eigenart der Schriften sorgfältig zusammengetragen.

P. Caelestinus Piana OFM edierte den Immakulatatext des Thomas de Rossy OFM. Dieser, ein gebürtiger Schotte, vollendete seine theologischen Studien an der Pariser Universität, wo er im Jahre 1373 im Zuge seiner Vorlesungen über die Sentenzen des Lombarden auch die quaestio „*Utrum Virgo gloriosissima, quae a Deo fuit praeelecta ut Filium Dei pareret, fuerit concepta in originali peccato*" verfaßte. Im folgenden Jahre kehrte er nach Schottland zurück, wurde 1381 Bischof von Candida Casa (Whithorn-Galloway): dort starb er vor 1406. Außer der quaestio conceptionis Virginis Immaculatae ist von ihm noch der *Tractatus episcopi Candidae Casae de regno Scotiae in facto schismatis contra Anglicos suos vicinos* erhalten, über den hier zum ersten Male nähere Angaben gemacht werden. Dagegen scheinen der Sentenzenkommentar und seine Sermones nicht mehr zu existieren. Die Immakulataquästion handelt in ihrem ersten Teile über die Erbsünde und ihre Fortpflanzung, im zweiten über Marias Bewahrung vor der Erbsünde. Der dritte Teil setzt sich mit den gegenteiligen Ansichten auseinander. Der zweite Teil ist von dem bei den Verteidigern der Unbefleckten Empfängnis so beliebten Dreischritt „potuit, decuit, fecit" bestimmt. Als Gegner bekämpft er vor allem die beiden zeitgenössischen Dominikaner Franciscus de Hispania und Wilhelm Jordanus sowie den „robustus adversarius in hac materia" (pag. 67), Gregor von Rimini. Als Verteidiger werden von ihm genannt multi doctores famosi, scilicet doctor noster Subtilis Scotus; ferner Petrus Aureoli, Wilhelm von Ware, Franz von Mayronis, Hugo de Novo Castro, Chatton, Petrus de Aquila und Thomas de Argentina. Von den meisten erweist er sich auch inhaltlich abhängig. Größeren Einfluß scheint die Quaestio nicht ausgeübt zu haben, da sie bald in Vergessenheit geriet.

P. Titus Szabó OFM hat den Traktat des Andreas de Novo Castro OFM. *De Conceptione Virginis gloriosae* herausgegeben. Der Geburtsort des „Doctor ingeniossimus", wie Andreas genannt wurde, war bisher umstritten: einige verlegten ihn nach England, andere nach Frankreich und Italien. In Wirklichkeit stammt er aus Neufchateau in Lothringen. Auch über die Zeit seiner Wirksamkeit gehen die Ansichten auseinander. Nach Scabó fällt sie in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts. Einige bezeichnen ihn als Dominikaner, doch wird seine Zugehörigkeit zum Franziskanerorden durch Angaben seiner eigenen Schriften bezeugt. Wahrscheinlich ist er identisch mit dem Pariser Magister Andreas Denisoti de Novo Castro. Trifft dies zu, dann war er schon Magister artium, Bakkalaureus der Theologie und Kanonikus, als er, ähnlich wie Alexander von Hales, in reiferem Alter in den Franziskanerorden eintrat. Außer dem Traktat De Conceptione Virginis gloriosae ist noch das erste Buch seines Sentenzenkommentars vorhanden, von dessen Druckausgabe fünf Exemplare bekannt sind. Das zweite Buch liegt vor im Cod. 232 der Stadtbibliothek zu Colmar. Über das dritte und vierte Buch ist nichts Sicheres bekannt, ebenso nicht über andere Schriften. Der Traktat De Conceptione Virginis gloriosae liegt in vier Codices vor, die hier zum erstenmal beschrieben werden. Die Echtheit der Schrift steht fest. Sie ist ein selbständiger Traktat, der sich ganz in scotistischen Bahnen bewegt, der schriftliche Niederschlag einer Disputation. Die klassische Argumentation, wie sie in der Schule des Scotus üblich war und die durch Franz von Mayronis in der Gedankenfolge „potuit,

decuit ergo fecit" ihr festes Gefüge erhalten hatte, wird durch Hinzufügung des debuit zum Abschluß gebracht. Wie schon Thomas de Rossy, so verteidigt auch Andreas die Unbefleckte Empfängnis in einem besonderen Abschnitte gegen den Vorwurf der Häresie. Als Quellen des Traktates kommen die Schriften des Petrus Thomas, Franz von Mayronis und Antonius Andreas in Betracht. Das Werk scheint um das Jahr 1387 entstanden zu sein.

Aquilinus Emmen OFM legt Petrus de Candia, O. F. M., *De Deiparae Conceptione* vor (pp. 235—336). Seit der Untersuchung Kard. Fr. Ehrles über den Sentenzenkommentar Peters von Candia ist uns dieser kein Unbekannter mehr. Emmen handelt in der Einleitung zunächst über Leben und Schriften seines Autors. Hier wie bei der Darstellung der literarischen Tätigkeit Peters kann er die Angaben Kard. Ehrles in manchen Punkten ergänzen und berichtigen. Das wichtigste Werk des späteren Papstes Alexanders V. ist der Sentenzenkommentar, die Frucht seiner Pariser Lehrtätigkeit während der Jahre 1378—1380. Die Eigenart der Sentenzenkommentare des 14. Jahrhunderts gegenüber denen des 13. Jahrhunderts ist bekannt. Kard. Ehrle hat gemeint, daß es sich bei dem Kommentar Peters nicht um eigentliche Schulvorlesungen, sondern mehr um Probevorlesungen handele, wogegen Emmen mit mancherlei Gründen Bedenken erhebt. Peter ist weithin Eklektiker.

Das dritte Buch, dem Emmen seine besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat, zeichnet sich mehr durch Erudition als durch Originalität aus. Das Verhältnis Peters zu anderen Theologen, besonders denen seines Ordens, ist recht eigenartig. Er erwähnt sie gewöhnlich nur, um sie zu bekämpfen, ist aber vielfach von ihnen abhängig. Wenn Kard. Ehrle ihn einen Nominalisten mit scotistischen Tendenzen genannt hat, so möchte Emmen, wenigstens soweit das dritte Buch in Betracht kommt, ihn eher als Scotisten mit nominalistischen Tendenzen bezeichnen. Bei dem Immakulatatext handelt es sich nicht um eine selbständige Schrift, sondern um einen Abschnitt aus dem dritten Buch des Sentenzenkommentars. Dieser als Traktat bezeichnete Abschnitt hat durch mehrere Jahrhunderte hindurch großes Ansehen genossen. Die bedeutenden Verteidiger der Unbefleckten Empfängnis haben ihn in Händen gehabt und viele sind von ihm abhängig. Die vorliegende Textedition stützt sich auf vier Codices, den Cod. Vat. lat. 1081, den Cod. lat. 20 im Konventualenkloster zu Freiburg in der Schweiz, den Cod. 91 der Münchener Universitätsbibliothek und den Cod. Vat. lat. 10496.

In die Herausgabe des letzten Textes Franciscus de Arimino, O. F. M., *Sermo ad Clerum de Conceptione B. Virginis Mariae* (S. Bernardino Senensi olim adscriptus) teilen sich Aquilinus Emmen OFM und Caelestinus Piana OFM. Es handelt sich hier um den Sermo „*Necdum erant abyssi*", der in der Geschichte des Immakulatadogmas eine gewisse Rolle spielt als der erste ausdrückliche Zeuge für die Erzählung von der siegreichen Pariser Disputation des Duns Scotus zugunsten der Unbefleckten Empfängnis. Von mehreren Handschriften und zwei Ausgaben dem hl. Bernhardin von Siena zugeschrieben, wird er jetzt seinem wahren Verfasser, Franziskus von Rimini, zugeteilt. Die Einleitung bringt eine Reihe biographischer Angaben, die auf ein recht abwechslungsreiches Leben hindeuten. Franziskus hat danach als Lehrer, Prediger und Ordensoberer eine nicht unbedeutende Rolle gespielt. Seine Hauptwirksamkeit dürfte in die Mitte des 15. Jahrhunderts fallen. Außer dem Sermo „Necdum" ist von ihm nur noch ein Traktat *De sanguine Christi* bekannt, den er im Jahre 1463 verfaßte. Als Entstehungszeit für den Sermo „Necdum" kommt als frühester Termin 1424, als spätester 1439 in Betracht. Die vorliegende Edition stützt sich auf fünf Codices, besonders auf Cod. Pal. lat. 397.

Die mühevolle Arbeit der Herausgeber verdient den wärmsten Dank besonders der Mariologen und Dogmenhistoriker, da die vorliegenden Texte nicht wenig dazu beitragen, die Geschichte des Immakulatadogmas auf einer beträchtlichen Wegstrecke zu erhellen. Die Zuverlässigkeit der edierten Texte ist durch die Namen der Herausgeber und die Veröffentlichung in der Bibliotheca Franciscana Scholastica medii aevi bestens gewährleistet.

Julian Kaup OFM, Paderborn

Liceo Franciscano 7 (1954): La Inmaculada y la Provincia Franciscana de Santiago en el I Centenario de la Definición Dogmatica 1854—1954. Santiago de Compostela (Coruña-España), PP. Franciscanos, 1954 (gr. 8⁰, 388 S.) Pesetas 60,—.

Unter den zahlreichen zum Immakulatajubiläum erschienenen Festnummern der theologischen Zeitschriften nimmt das vorliegende Sonderheft des Liceo Franciscano, das von dem Klerikat der rührigen Franziskanerprovinz von Santiago de Compostela herausgegeben wird, einen beachtenswerten Platz ein. Es hat sich ein einheitliches Thema zum Ziel gesetzt: die Immaculata Conceptio und die Franziskanerprovinz von Santiago. In 13 zum großen Teil umfangreichen Aufsätzen wird das Thema unter den verschiedensten Rücksichten behandelt. Nach einem kurzen Wort der Einführung, das unter dem Gedanken

steht: „La ‚Opinión de los Menores' celebra el primer centenario de su tiempo", bringt der erste Beitrag von J. L. Arias eine nach Autoren alphabetisch geordnete Immakulata-Bibliographie, in der alle Veröffentlichungen über die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis erfaßt werden, die von Angehörigen der Ordensprovinz oder von solchen, die eine Zeitlang in der Provinz gelebt und gewirkt haben, stammen. Es werden 49 Namen genannt, darunter bekannte wie Ludwig Carvaial, Andreas de Vega, Johannes Ovando, Luis de Miranda, daneben auch Hugo Cavellus und Lukas Wadding. Die Bibliographie ist sorgfältig gearbeitet. Sie gibt zunächst einen kurzen Überblick über das Leben des Autors und bietet dann eine genaue bibliographische Beschreibung. Ein wertvoller Beitrag zur dringend erwünschten umfassenden Immakulata-Bibliographie. Spanien hat sich durch seine Könige und seine Theologen besondere Verdienste um die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis erworben und unermüdlich auf ihre Erhebung zum Dogma hingearbeitet. J. Nogueiro zeichnet uns in seinem Aufsatz „Las Embajadas Inmaculistas y la Provincia de Santiago" den Anteil, den die Franziskanertheologen der Provinz vom hl. Jakobus an diesen Bemühungen gehabt haben. Folgende Theologen werden genannt und ihr Wirken in der „Immakulata-Bewegung" beschrieben: Francisco de Sosa, Fr. Antonio de Trejo, Antonio Enriquez, José Vazquez, Francisco Diaz de San Buenaventura, Juanetin Niño, Buenaventura Monroy, Lukas Wadding. Eine sehr aufschlußreiche Arbeit. Den Dogmenhistoriker wird vor allem der Beitrag von J. Garcia Oro „La Inmaculada y nuestros Teólogos" interessieren. G. legt hier ausführlich die Stellungnahme dar, die die Franziskanertheologen Carvaial, Ovando, Luis de Miranda, Wadding, Fr. de Herrera und Diego de Estella zu einigen schwierigen Problemen der Immakulatalehre eingenommen haben, Fragen, die auch heute noch im Mittelpunkt der Erörterungen stehen: das Debitum, die Erlösung der Gottesmutter, die positive Beweisführung aus der Heiligen Schrift, der Tradition und der theologischen Vernunft.

Die folgenden Beiträge greifen weitere Gesichtspunkte auf: M. Molinero, La Inmaculada en nuestros Predicatores (121—147): L. Diéguez, Los escritos piadosos y la Inmaculada (148—170): G. Lago, Hagiografia inmaculista (171—186): C. Saco, Culto a la Inmaculada en la Provincia de Santiago (187—229): G. Diéguez, La Provincia Franciscana de Santiago en la Liturgia. Indulgencias y Privilegios concepcionistas (231—252): J. Gómez, Las Confradias de la Concepción en la Provincia Franciscana de Santiago (253—301); J. Corral, Los Conventos de la Provincia Franciscana de Santiago y la Inmaculada (303—325): A. Jambrina, La Inmaculada en las Misiones Americanas de la Provincia de Santiago (327—340): J. Estévez Vega, Vestigios de Arte inmaculista en la Provincia de Santiago (341—349): T. Gómez, Manifestaciones Poéticas (351—361): S. Alvarez, In honorem B. M. V. Inmaculatae saeculare carmen (363—365).

Die Aufsätze vermitteln ein eindrucksvolles Bild von der hohen Liebe und Verehrung, die die Santiago-Provinz in allen Jahrhunderten ihres Bestehens der Gottesmutter unter dem Geheimnis ihrer Unbefleckten Empfängnis entgegengebracht hat. Sie legen zugleich ein schönes Zeugnis dafür ab, daß diese Liebe und Verehrung auch heute noch die Provinz beseelt. Möge diese wohlgelungene Festschrift anderen Provinzen ein Ansporn sein, auch ihre Provinzgeschichte daraufhin zu durchforschen; es werden gewiß noch manche unbeachtete Schätze zu heben sein. Valens Heynck OFM, Paderborn

Ameri, P. Hyacinthus, O.F.M., **Doctrina theologorum de immaculata B. V. Mariae conceptione tempore Concilii Basileensis** (Bibliotheca immaculatae conceptionis 4). Romae, Academia Mariana, Via Merulana 124, 1954 (gr. 8⁰, XXIV, 217 S.).

Nach einem sehr zusammengerafften Überblick über die Geschichte des Basler Konzils und der auf dem Konzil geführten Kontroverse über die Unbefleckte Empfängnis werden in der Einleitung kurz die einzelnen Theologen vorgestellt, die auf dem Konzil oder im Zusammenhang mit ihm im positiven oder negativen Sinne zu dieser Lehre Stellung genommen haben. Als Vorkämpfer des marianischen Privilegs werden genannt: Petrus Porqueri OFM, Johannes de Segovia, dessen Zugehörigkeit zum Franziskanerorden sich nicht mit Sicherheit feststellen läßt, ferner Johannes von Palomar und Johannes Himmel, die beide dem Weltklerus angehören, als Gegner die beiden Dominikaner Johannes von Montenigro und Johannes de Turrecremata. Nach einem Überblick über ihre Lebensdaten, soweit sie sich feststellen ließen, und über ihre Schriften zur Immakulatafrage wird ihre Tätigkeit auf dem Konzil geschildert. Unter den Verteidigern der Unbefleckten Empfängnis nimmt Johannes de Segovia die erste Stelle ein, weshalb auch seine Schriften und Ausführungen dem Verfasser das meiste Material für seine Ausführungen geliefert haben. Im Hauptteil der Schrift wird dann die Immakulatalehre

zur Zeit des Basler Konzils unter systematischen Gesichtspunkten geordnet dargestellt. Im einzelnen wird gehandelt über die Auffassung der Erbsünde, über die Möglichkeit und Angemessenheit der Unbefleckten Empfängnis, über das Enthaltensein dieser Lehre in der Offenbarung, über ihre Definierbarkeit und schließlich über die auf dem Konzil erfolgte Definition.

Die Darstellung der Erbsündenlehre dieser Zeit ergibt im allgemeinen das bekannte Bild. Ihr Wesen besteht in dem Mangel der geschuldeten Urgerechtigkeit. Johannes de Segovia spricht von einer göttlichen Imputation, durch die uns das Fehlen der Urgerechtigkeit als Schuld angerechnet wird. Die Konkupiszenz wird als elementum materiale der Erbsünde bezeichnet. Die einzige causa defectiva, nicht effectiva der Erbsünde als Schuld ist die Sünde Adams. Als Strafe beruht sie auf einem freien göttlichen Dekret, das deshalb auch eine Ausnahme seitens seines Urhebers zuläßt. De potentia absoluta konnte Gott Maria vor der Erbsünde bewahren, da seine Allmacht an sich alles vermag, was keinen inneren Widerspruch einschließt. Dieselbe Möglichkeit bestand aber auch für Gott de potentia ordinata oder in der tatsächlichen Ordnung. Denn von dem Gesetz der Erbsünde konnte Gott in einem Einzelfalle dispensieren, und dem Hinweis auf die Allgemeinheit der Erlösung wird durch die scotistische Unterscheidung einer redemptio sublevativa und praeservativa begegnet. Für die Konvenienz oder Angemessenheit der Unbefleckten Empfängnis bietet vor allem Marias Gottesmutterschaft mannigfache Gesichtspunkte. Stärker als bei seinen Vorgängern und Nachfolgern tritt bei Johannes de Segovia auch die Eva-Maria-Parallele hervor. Sie wird von ihm nach einer dreifachen Beziehung, secundum relationem oppositionis, concausalitatis et maternitatis, ausgewertet. Diese mit verschiedener Begründung geltend gemachte Konvenienz ist nach dem Verf. nicht jene einfache Konvenienz, wie sie jedem Werke Gottes zukommt, sondern eine ganz spezielle Dezenz, die das Privileg positiv, mit moralischer Notwendigkeit fordert, so daß Gott, ohne inkonvenient zu sein, das Gegenteil nicht tun konnte. Johannes de Segovia gehört auch zu den ersten, welche die scotistische Lehre von der absoluten Prädestination Christi und seiner Mutter als Beweis für die Unbefleckte Empfängnis geltend machen. Als Schriftzeugnisse berufen sich der Segoviensis, Palomar und Himmel aus dem A. T. vor allem auf das Protoevangelium, im N. T. auf Lk 1, 28 und 1, 42. Neben der Heiligen Schrift spielt aber auch die Tradition in den Beweisführungen eine wichtige Rolle. Interessant und für die theologische Erkenntnislehre bedeutsam sind die Gedanken der Vertreter und Gegner der Unbefleckten Empfängnis über den Glaubenscharakter und die Dogmatisierbarkeit kirchlicher Lehren (SS. 191—201). Johannes de Segovia ist überzeugt, daß alle Bedingungen zu einer Definition der Unbefleckten Empfängnis gegeben sind. Darum hat er sich die größte Mühe gegeben, die Väter des Konzils zur Definition zu bewegen. Bekanntlich sind diese Anstrengungen nicht ohne Erfolg geblieben. Am 17. September 1439, also zu einer Zeit, als das Konzil schon schismatisch geworden war, wurde das Dekret über die Unbefleckte Empfängnis feierlich verkündet. Obwohl ihm keine dogmatische Bedeutung zukommt, hat es doch auf die Festigung und Ausbreitung des Glaubens an dieses Gnadenprivileg einen großen Einfluß ausgeübt. Die Arbeit ist im wesentlichen eine Darstellung der Lehren des Johannes de Segovia, neben dem die anderen in der Einleitung genannten Theologen nur wenig zur Geltung kommen. Aber auch so stellt sie einen wertvollen Beitrag zu unserer Kenntnis der Lehrentwicklung dieses Dogmas dar. Julian Kaup OFM, Paderborn

Libro Mariano. Catalogo della Mostra Mariana allestita a Palazzo Venezia in occasione del Congresso Mariologico-Mariano Internazionale, Roma, Academia Mariana, Via Merulana 124, 1954 (8⁰, 288 S., 46 Tafeln).

Wer wollte alle jene Schriften, Bilder und Skulpturen aufzählen, die im Laufe von 20 Jahrhunderten Maria, die Mutter des Herrn zum Gegenstand haben! Deshalb mußte die Ausstellung, die der mariologisch-marianische Kongreß im Palazzo Venezia in Rom veranstaltete, auf bestimmte Gebiete beschränkt werden. Bereits auf dem Kongreß wurde in 34 Sektionen und in verschiedenen Plenarsitzungen ausschließlich das Studium des Geheimnisses der Unbefleckten Empfängnis gepflegt. Die Ausstellung steckte sich einen weiteren Rahmen. Sie richtete ihren Blick auch auf andere marianische Geheimnisse, doch auch in bestimmter Begrenzung: Gottesmutterschaft, geistige Mutterschaft, Mittlerschaft, Miterlöserschaft, leibliche Aufnahme in den Himmel und Königtum. Die Manuskripte (9—32) umfassen verschiedene, auch orientalische, Sprachen und enthalten Texte der Liturgie, der Kirchenväter, der Theologen und Schriftsteller des Mittelalters und der neueren Zeit. Einen Ehrenplatz behauptet unter ihnen die Originalbulle Sixtus' IV. „Cum praecelsa" von 1476. Unter den wertvollen Manuskripten erscheinen Namen wie Alphons v. Liguori, Antonius

M. Claret, Bernhardin v. Siena, Bonaventura, Duns Soctus, Thomas v. Aquin, Joseph v. Leonissa, Laurentius von Brindisi, Robert Bellarmin, Leonhard von Porto Maurizio. Die Inkunabeln (33—53) enthalten zumeist Marienleben und Fragen, die mit der Unbefleckten Empfängnis zusammenhängen, wie auch die ausgestellten Bücher der späteren Epoche vor 1854. Es herrschen hier Autoren der großen Orden vor, der Franziskaner, Dominikaner und Jesuiten. Unter den Büchern der Zeit nach 1854 (147—214) treten auch verschiedene deutsche Autoren auf, die allerdings oft in Übersetzungen in italienischer, französischer, spanischer und englischer Sprache erscheinen. Die Bücherausstellung wird illustriert durch eine geschickte Auswahl hervorragender Kunstwerke auf 46 Tafeln, die beweist, wie die marianische Frömmigkeit zu allen Zeiten die Künstler inspiriert hat. Mit diesem Katalog, zu dem P. Balić, der Präsident der Internationalen Marianischen Akademie, das Vorwort geschrieben hat, ermöglicht sich durch die Angabe der Signaturen und der entsprechenden Bibliotheken die leichte und sichere Auffindung schwer erreichbarer Werke.

Constantin Pohlmann OFM, Paderborn

Brandl, Leopold OFM, **Die Sexualethik des heiligen Albertus Magnus.** Eine moralgeschichtliche Untersuchung. Regensburg, Fr. Pustet, 1955 (8⁰, 317 S.).

Die scholastische Sexualethik war von Augustin her mit einer schweren Hypothek belastet. Augustins Sexualpessimismus, der mehr aus heidnischen als aus christlichen Quellen gespeist war (Einflüsse des gnostischen Dualismus und des stoisch-platonischen Spiritualismus), beherrschte weithin das Denken der scholastischen Theologen. M. Müller hat uns vor kurzem in seiner aufschlußreichen Studie „Die Lehre des heiligen Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin" diese Zusammenhänge eindrucksvoll vor Augen geführt. Seine Arbeit hat gezeigt, daß sich erst zu Beginn der Hochscholastik eine gewisse Milderung der rigoristischen Auffassungen anbahnte. Besondere Bedeutung kommt hier Albert dem Großen zu. Es ist deshalb zu begrüßen, daß ein Schüler Müllers im vorliegenden Werk die sexualethischen Anschauungen des größten deutschen Scholastikers zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung gemacht hat.

Das Werk gliedert sich in drei Teile. Nach einer Einführung, die uns kurz die Leitgedanken der mittelalterlichen Sexualethik und ihre Abhängigkeit von Augustin aufzeigt, handelt der erste Teil über die ethische und metaphysische Wertung der Sexualität durch Albert. Darauf fußend wird im zweiten umfangreicheren Teil seine Ehelehre dargelegt: die spekulative Grundlage der Ehe (moralphilosophische Begründung, der religiöse und geistige Charakter und Gehalt, Ehezwecklehre), die ethische Beurteilung des Geschlechtsverkehrs (naturgebundene und zielgebundene Ethik des Geschlechtsaktes, subjektive Motivierung), die einzelnen Sexualsünden. Der dritte kürzere Teil gilt der Darstellung der Tugend der Keuschheit und der Jungfräulichkeit.

Die Arbeit hat sich zum Ziel gesetzt, uns die über viele Werke zerstreuten Äußerungen Alberts über sexualethische Fragen in einer systematischen Gesamtdarstellung zu bieten, seine Anschauungen in ihrer inneren Problematik, ihrem Verflochtensein in der Tradition und in ihren neuen und in die Zukunft weisenden Einsichten aufzuzeigen. Augustin und Aristoteles sind für Albert die beiden großen Autoritäten auch gerade auf dem Gebiet der Sexualethik. Augustinische und aristotelische Gedankengänge begegnen uns bei der Darlegung und Begründung der einzelnen Probleme immer wieder: Zuweilen stehen sie unvermittelt nebeneinander, zuweilen bieten sie einander eine Stütze, zuweilen ergänzen sie sich oder berichtigen einander. Als Ethiker ist Albert Aristoteliker, als Theologe Augustinist; im ganzen behält Augustin das Übergewicht. Gegenüber der in der Frühscholastik allgemein verbreiteten Meinung von der Sündhaftigkeit jeglicher Geschlechtslust gewinnt Albert auf Grund des aristotelischen Prinzips, daß die Lust nicht isoliert von der Tat betrachtet werden darf, den rechten Maßstab für ihre Beurteilung. Die Lehre Augustins von den drei Ehegütern, die wegen ihrer ausgleichenden Wirkung und ihrer Erhabenheit erst die Sündenlosigkeit des geschlechtlichen Lebens begründen, wird von Albert aristotelisch zu Zwecken und Werten umgewandelt, die die Ehe erstrebt und setzt. Dabei hält er aber an der augustinischen Kompensationstheorie fest und stellt sie einfach neben die aristotelische Zweckbetrachtung. Der echt augustinische Gedanke von der geistbegrenzenden und entehrenden Wirkung des Geschlechtlichen sieht Albert durch die aristotelische Charakterisierung der vis concupiscibilis bekräftigt.

In der Ehelehre tritt zu Augustin und Aristoteles als weitere einflußreiche Quelle Hugo von St. Viktor mit seiner Zweiehelehre hinzu. Grundlegend für ein Verständnis der Anschauungen Alberts ist hier zunächst die aristotelisch-scholastische Lehre von den Seinsstufen: „Die menschliche Natur umfaßt verschiedene Bereiche des Seins; der Mensch ver-

wirklicht Gattung und Art bzw. die Gattung in artgemäßer Weise, wozu im Erlösten die Übernatur als dritte Dimension hinzukommt. Von dieser Totalität des menschlichen Seins aus sucht Albert die Ehe zu erfassen. In grober Skizzierung vorweggenommen heißt das: Die Ehe aktuiert das sinnlich-animalische Leben (unio corporum — proles), wo der Mensch letztlich mit der Gattung auf einer Stufe steht; sie entfaltet die seiner Artnatur eigenen Kräfte (fides — unio animorum), die der Ehe das spezifisch menschliche Gepräge der Liebes- und Lebensgemeinschaft verleihen; unter Christen wird die Ehe Übernatur im Raum der Natur (sacramentum)" (S. 112).

Während Hugo von St. Viktor in seiner Deutung der Ehe entsprechend dieser Schichtenlehre den Weg von oben nach unten geht und zu einer Überbewertung des geistigen Elements der Ehe kommt und so den Gegebenheiten der generischen Natur (Sexualität) nur eine untergeordnete Rolle zuweist, als bloßes additum, wenn auch von selbständigem Wert, erklärt, beschreitet Albert den umgekehrten Weg. Sein Ausgangspunkt ist die animalische Betrachtung des geschlechtlichen Lebens, das, was dem Menschen mit dem Tierreich gemeinsam ist. Grundlegend ist also für ihn das generische Element, „das Verhältnis von animal zu animal, überlagert von einem Höheren, nämlich der Beziehung von homo zu homo" (S. 125). Deshalb die für Alberts Ehelehre so bedeutsame Unterscheidung von „actus naturae" und „actus hominis". Jener ist der aus der animalischen Schicht stammende, auf Zeugung gerichtete Sexualakt, der actus hominis aber ist der der spezifisch menschlichen Sphäre entspringende von Treue und Sakrament geforderte menschliche Hingabeakt.

Auf dieser aristotelischen moralphilosophischen Grundlage aufbauend, zeichnet nun Albert den religiösen und geistigen Charakter und Gehalt der Ehe. Und hier gelingt es ihm bei der Darlegung der Konsenstheorie, die berechtigten Anliegen Hugos von St. Viktor harmonisch in seine Ehelehre einzufügen: „Der die Ehe konstituierende geistige Willensakt gibt der Ehe primär und wesensmäßig das Gepräge einer Seelen- und Liebesgemeinschaft. Albert erkennt der Seelengemeinschaft in einem doppelten Sinne den Primat zu. Wie die Seele den größeren Seins- und Wertreichtum gegenüber dem Leib besitzt, so kommt auch der Seelengemeinschaft der Gatten sowohl in der Seins- wie auch in der Wertordnung die Priorität gegenüber der Leibesgemeinschaft zu. Aber auch innerhalb der Zweckordnung behauptet die Ehegemeinschaft einen Vorrang, insofern sie als das konstitutive Wesen der Ehe (vinculum, individuitas vitae) folgerichtig auch den konstitutiven Zweck (finis substantialis) bildet" (S. 159).

Dementsprechend unterscheidet Albert in seiner Ehezwecklehre ungeschlechtliche und geschlechtliche Zwecke. Bedeutsam ist, daß er als erster auch das bonum sacramenti in die Ehezweckbetrachtung einbezieht. Der zweifache Zeichensinn des Ehesakramentes, die Versinnbildlichung der Verbindung Christi mit der Kirche und die innere Gnadenverbindung der Gatten, ist ihm zugleich auch Zweck der Ehe; ja auch der Geschlechtsverkehr selbst hat den Zweck, „die Einheit der Ehegatten lebendig darzustellen und ihren geistig-übernatürlichen Sachverhalt sichtbar zu machen" (S. 173). Der Rangordnung nach steht das bonum sacramenti an erster Stelle als finis substantialis, d. h. „die Ehegemeinschaft im allgemeinen bildet das konstitutive Ziel (causa formalis) der Ehe"; hingeordnet aber ist die Ehe als Geschlechtsgemeinschaft auf das Kind, d. h. in der Ordnung der causa finalis gebührt dem bonum prolis der Vorrang. Zeugung ist finis principalis der Ehe: das bedeutet nicht „Hauptzweck", sondern „Grundzweck", „weil alle Sexualität von einer animalischen Grundlage her auf Zeugung gerichtet ist. Principaliter heißt vom Ursprung und Urgrund her und nicht hauptsächlich" (S. 204). In der Frage nach der subjektiven Motivierung des ehelichen Geschlechtsverkehrs steht Albert wiederum ganz unter dem Einfluß der augustinischen Tradition. Er läßt nur die objektiven Ehezwecke auch als subjektiv erlaubte Motive gelten, also nur Wille zum Kind und eheliche Pflichtleistung. Jedes andere Motiv, auch Meidung von Unzucht und erst recht Lustbefriedigung vermögen den ehelichen Verkehr nicht von einer wenigstens läßlichen Sündhaftigkeit zu entschuldigen.

Verf. hat sich bemüht, die Sexuallehre Alberts stets in den Zusammenhang der scholastischen Philosophie und Theologie zu stellen. Die Anschauungen des Wilhelm von Auxerre, der Summa Alexandrina, des hl. Bonaventura und des hl. Thomas von Aquin werden immer wieder herangezogen. Gelegentlich wird auch auf die Weiterführung bestimmter Gedanken bei Scotus hingewiesen. Bonaventura und Albert, so stellt B. fest, stimmen in vielen Ansichten überein. Alberts Verhältnis zu seinem großen Schüler Thomas faßt B. in die Worte zusammen: „Von seinem Schüler Thomas unterscheidet Albert sich durch eine gewisse Zurückhaltung gegenüber der aristotelischen Ehelehre. In der spekulativen Durchdringung und systematischen Ausarbeitung der materialen Sexualordnung steht er freilich hinter dem Aquinaten um vieles nach. Mit der Auswertung und Zu-

sammenfassung der verschiedenen Strömungen der theologischen Tradition aber hat Albert in seiner Sexualethik die reifere und geschlossenere Synthese geschaffen" (S. 302).

Wer vorliegendes Werk aufmerksam durchstudiert hat, legt es bereichert wieder aus der Hand. Es ist dem Verf. gelungen, nicht nur die oft schwierigen Texte richtig zu interpretieren (wie leicht Fehldeutungen unterlaufen, zeigt seine Auseinandersetzung mit anderweitigen Auffassungen), sondern ihren Inhalt auch in einer klaren, flüssigen Sprache, in einer manchmal überraschend glücklichen Formulierung wiederzugeben. Die Gedanken Alberts sind vortrefflich herausgearbeitet, auf ihre letzten in der augustinischen, aristotelischen und scholastischen Tradition liegenden Wurzeln zurückgeführt, spekulativ durchdacht und in einer ausgezeichneten Zusammenschau übersichtlich dargestellt. Ihre Bedeutung für die Sexualethik der Gegenwart wird in überzeugender Weise aufgezeigt. Mit Recht schreibt B.: „Die Unterscheidung in actus naturae und actus hominis im spezifischen Zweckbereich des Sexuallebens einerseits sowie die Einteilung in causa formalis und causa finalis innerhalb der allumfassenden Zweckordnung der Ehe andererseits sind grundlegend und richtungweisend in den heutigen Auseinandersetzungen um die Zweckfrage. Die beiden Begriffspaare bilden das feste Gerippe und das philosophische Rüstzeug für den Aufbau einer geschlossenen und stringenten Ehezwecklehre; sie sind aufnahmefähig für alle weiteren Überlegungen vom personalen Sinn und Zweck der Ehe und weisen zugleich den Weg, der alle Verwirrung in der Frage nach dem Primat der Ehezwecke vermeidet" (S. 301).

Einige Bemerkungen: Wir hätten gern gesehen, wenn B., der sich mit Recht eine systematische Darstellung der sexualethischen Anschauungen Alberts zum Ziel gesetzt hat, uns zunächst in einem Einleitungskapitel darüber unterrichtet hätte, in welchen Werken Albert auf diese sexualethischen Probleme zu sprechen kommt, in welchem Zusammenhang und wie ausführlich er sie behandelt, wie die genaue Fragestellung lautet. Für das rechte Verständnis und eine allseitige Würdigung der Sexualethik Alberts wäre das von Vorteil gewesen. — S. 41 lesen wir: „Da Lust und Tat der gleichen sittlichen Beurteilung unterstehen, vertritt Albert folgerichtig die Auffassung, daß bei einem sittlich einwandfreien Geschlechtsverkehr auch der Geschlechtsgenuß bejaht werden darf. Während ihm sein Schüler Thomas von Aquin in dieser Auffassung folgt, steht sein Zeitgenosse Bonaventura im Anschluß an Wilhelm von Auxerre zur alten, strengen Lehre und verlangt die gewaltsame Unterdrückung der Geschlechtslust." Hier scheint mir B. dem hl. Bonaventura nicht ganz gerecht geworden zu sein. Verf. beruft sich für seine Deutung auf L i n d n e r, Der Usus matrimonii. Hier aber heißt es (S. 125): „Der hl. Bonaventura teilt im wesentlichen den gleichen Standpunkt (wie Thomas), wenn auch nicht so entschieden." Wenn man die einschlägigen Texte bei Bonaventura (Sent. IV, d. 31, a. 2, q. 3: IV, 726) und Thomas (Sent. IV, d. 31, q. 2, a. 3) miteinander vergleicht, entdeckt man in Aufbau und Lösung eine große Ähnlichkeit. Beide legen zunächst die rigorose Ansicht dar, nach der in der Ehe die Lust suchen schwere Sünde, in die gegebene Lust einwilligen läßliche Sünde, die aufkommende Lust verabscheuen ohne Sünde sei. Während Thomas diese Ansicht unter Berufung auf das aristotelische Prinzip, daß die Lust nach der Tat zu beurteilen ist, strikt ablehnt, bezeichnet sie Bonaventura zwar als probabel, hält sie aber doch für „nimis dura" und neigt offenbar der von ihm dargelegten zweiten Meinung zu, die mit der von Thomas gegebenen Antwort übereinstimmt.

Jeder, der an sexualethischen Fragen interessiert ist, darf an vorliegendem Werk nicht vorübergehen. Eine Beschäftigung mit ihm lohnt sich.

Valens Heynck OFM, Paderborn

S p y k m a n, G o r d o n J., **Attrition and Contrition at the Council of Trent.** Kampen (Niederlande), J. H. Kok N. V., 1955 (gr. 8⁰, 270 S.).

Es handelt sich bei der vorliegenden Studie um eine unter Leitung von Prof. G. C. Berkouwer an der freien Universität Amsterdam geschriebene Dissertation. Verfasser ist reformierter Theologe. Er hat sich mit seiner Untersuchung über das attritio-contritio-Problem auf dem Konzil von Trient ein besonders für Nichtkatholiken gewiß nicht leichtes Thema gewählt. Setzt doch die richtige Interpretation der tridentinischen Texte und ihre gerechte Beurteilung eine umfassende Kenntnis der scholastischen Buß- und Gnadenlehre voraus. Man möchte darum zunächst das Werk mit einer gewissen Zurückhaltung in die Hand nehmen. Indes belehrt uns eine nähere Beschäftigung mit ihm bald, daß sich Sp. in der Bußgeschichte wohl auskennt und er seine Studie auf eine breite dogmengeschichtliche Grundlage gestellt hat. Er hat die bis heute vorliegende umfangreiche Literatur zu diesem Thema nicht nur aufgezählt, sondern auch berücksichtigt und ausgewertet. Dabei ist auch

die katholische Literatur nicht zu kurz gekommen: auch die neuesten in verschiedenen Zeitschriften des In- und Auslandes veröffentlichten Untersuchungen sind ihm nicht entgangen.

Nach einem Einleitungskapitel, das eine Einführung in die Frage gibt, zeichnet das zweite Kapitel mit seinen fast 100 eng gedruckten Seiten den geschichtlichen Hintergrund des attritio-contritio-Problems. Es wird ein Überblick geboten über die Entwicklung der Bußlehre in der altchristlichen Zeit, in der Vor- und Frühscholastik. Ausführlich werden dann die drei wichtigsten Formen der hoch- und spätscholastischen Bußlehre dargestellt: die des hl. Thomas, des Duns Scotus und des Gabriel Biel. Endlich werden wir auch mit den Anschauungen Luthers über Buße und Rechtfertigung vertraut gemacht. Das dritte Kapitel führt nun zum eigentlichen Thema, zur Darstellung der Reuelehre des Konzil von Trient. Es wird in vier Abschnitten behandelt: das attritio-contritio-Problem bei den Beratungen über das Rechtfertigungsdekret im allgemeinen und während der Kontroverse über die Gnadengewißheit (Juni 1546 bis Januar 1547), bei den Beratungen über das Bußsakrament während der Bologneser Periode (März—Juli 1548) und endlich auf der zweiten Tagung des Konzils (Oktober und November 1551). Im Schlußkapitel „Conclusions" wird die tridentinische Lehre den Anschauungen der Reformatoren gegenübergestellt und von hier aus, besonders vom Standpunkte Calvins aus, dessen Lehre hier eine übersichtliche Darstellung findet, gewürdigt.

Verf. kommt zu dem Ergebnis, daß das Konzil mit seiner Lehre über das Bußsakrament, insbesondere über attritio und contritio die Aufstellungen der Reformatoren zurückweisen, die innerkatholischen Streitfragen aber bewußt nicht entscheiden wollte. Seine Untersuchung bestätigt, was auch verschiedene Einzelforschungen seit längerer Zeit immer wieder feststellten und was Poschmann so formuliert hat: „Unter diesen Umständen ist es ein unnützes Bemühen, das der Entscheidung ausweichende Konzil entweder für die thomistische oder die scotistische These, für den Kontritionismus oder für den Attritionismus in Anspruch zu nehmen, wie es immer wieder geschehen ist. Insofern hat allerdings das Tridentinum der durch ihre größere Klarheit und Einfachheit sich empfehlenden scotistischen Meinung einen weiteren Auftrieb gegeben, als es sie als gleichberechtigt mit der thomistischen behandelt, wo diese doch im Hinblick auf die Tradition in possessione war. Frei von dogmatischen Bedenken konnte sich der Attritionismus nunmehr um so sieghafter gegen die Kompliziertheit der gegnerischen Auffassung durchsetzen" (Buße und Letzte Ölung, S. 107). Wohl aber kann man mit dem Verf. sagen, daß der extreme Kontritionismus, wie er etwa noch durch G. Biel verteidigt wurde, auf dem Konzil nur wenige Anhänger zählte, vielmehr bei der Mehrzahl scharfen Widerspruch fand, ihm auch durch die Konzilsdekrete kaum noch Raum blieb, wenn er auch nicht formell verurteilt wurde.

Verf. war darauf bedacht, die Dekrete und Kanones des Konzils vor allem aus ihrer Entstehungsgeschichte zu erklären und zu deuten: er hat deshalb das ganze Auf und Ab der Konzilsberatungen dargelegt und uns mit den Anschauungen der Konzilsväter und Konzilstheologen bekanntgemacht und dabei versucht, ihre Äußerungen theologiegeschichtlich einzuordnen. Seine Darstellung erhält dadurch eine gewisse, zuweilen etwas ermüdende Breite, vermittelt uns aber auf diese Weise einen umfassenden Einblick in den Stand des attritio-contritio-Problems innerhalb der damaligen katholischen Theologie.

Man darf dem Verf. das Zeugnis ausstellen, daß er sich nach Kräften und mit Erfolg bemüht hat, sowohl die scholastische Reuelehre als auch die des Konzils richtig darzustellen und ihre Grundideen und leitenden Gesichtspunkte herauszuarbeiten. Man ist überrascht, wie sehr es ihm gelungen ist, in diese ihm als Nichtkatholiken doch weithin fremde Welt einzudringen und sie richtig zu erfassen. Zustatten kam ihm dabei, daß ihm hier neuere Untersuchungen von katholischer Seite zu Gebote standen, auf die er sich stützen konnte. In einzelnen Punkten wird man naturgemäß verschiedener Meinung sein können: das gilt vor allem von den Partien, wo Verf. sich zu eng an ältere überholte Literatur anschließt. Auch die Gesamtwürdigung der tridentinischen Lehre von der Sicht Luthers und Calvins her wird man nicht als Ganzes billigen können: hier kommt der reformierte Standpunkt des Verfassers stärker zur Geltung.

Es ist in einer Besprechung nicht möglich, zu Einzelheiten, bestimmten Deutungen und Formulierungen Stellung zu nehmen: nur auf eines sei hingewiesen. Sp. hat auch die Konzilskontroverse über die Möglichkeit einer Gnadengewißheit und die bei dieser Gelegenheit erfolgten eingehenden Äußerungen über das attritio-contritio-Problem ausführlich dargestellt, vor allem im Anschluß an das Votum des Generals der Konventualen, Costacciaro, der dem umstrittenen „non ponere obicem" bei Scotus eine negative Deutung gibt. Hefner hatte seiner Zeit diese Auslegung der Scotischen Reuelehre durch die Befürworter der Gnadengewißheit auf dem Konzil für falsch erklärt und diese unzutreffende Deutung auf das Schuldkonto Biels gesetzt. Rückert hatte sich entschieden gegen diese Darstellung gewandt und den tridentinischen Theologen recht gegeben. Verf. neigt in vorsichtiger Ab-

wägung aller Momente der Ansicht Rückerts zu. Will man hier zu Klarheit kommen, so muß man, was bisher, auch bei Sp., nicht beachtet worden ist, drei Fragen wohl auseinanderhalten: 1. Lehrt Scotus eine Gnadengewißheit im Sinne der tridentinischen Theologen? 2. Ist die Auslegung der Scotischen Bußlehre, insbesondere die rein negative Deutung des non ponere obicem durch Costacciaro zutreffend? 3. Steht und fällt die Ansicht der Anhänger der Gnadengewißheit mit dieser negativen Erklärung des non ponere obicem? Zur ersten Frage vgl. man unsere Ausführungen in: FranzStud 31 (1949) 295 ff. 350 ff.; 34 (1952) 146 ff.; 37 (1955) 161 ff. Die zweite Frage ist zu verneinen: hier hat Rückert nicht richtig gesehen. Aber auch die dritte Frage ist entgegen der Ansicht unseres Verfassers (vgl. S. 172) mit nein zu beantworten. Costacciaro selbst erklärt ausdrücklich, daß auch bei einer positiven Deutung des non ponere obicem seine Beweisführung für die Möglichkeit einer Gnadengewißheit unangetastet bleibt; Sp. hat den Text selbst S. 163 zitiert. Viele andere tridentinische Theologen haben den Beweis überhaupt nur in dieser Form geführt.

Abschließend dürfen wir sagen: Vorliegende Studie bringt eine vorzügliche auf breiter dogmengeschichtlicher Grundlage gearbeitete Zusammenfassung der Lehre des Trienter Konzils über die attritio und contritio und ihre Bedeutung für die Rechtfertigung nach dem heutigen Stand der Forschung. Der künftigen Forschung obliegt die Aufgabe, zur Beleuchtung dieser Anschauungen und der auf dem Konzil zu Tage getretenen Auffassungen noch stärker die Reuelehre der katholischen Kontroverstheologen und vor allem der Salmantizensertheologen wie Franz von Vitoria, Andreas de Vega, Dominikus Soto und Melchior Cano u. a. heranzuziehen und Einzelfragen noch weiter zu klären.

Valens Heynck OFM, Paderborn

Archiv für Liturgiewissenschaft. In Verbindung mit Prof. Dr. Anton L. Mayer und Dr. Odilo Heiming OSB hrsg. v. Dr. Hilarius Emonds OSB. Bd. III/2 u. Bd. IV/1. Regensburg, Fr. Pustet, 1954 u. 1955 (gr. 8⁰. 270 u. 222 S.). Jeder Bd. brosch. DM 18,—; Lwd. DM 21,50.

Von dem an dieser Stelle schon wiederholt besprochenen „Archiv für Liturgiewissenschaft" liegen zwei weitere Halbbände vor: III, 2 (1954) und IV, 1 (1955).

1. Der zweite Halbband 1954 bringt zunächst eine Untersuchung von Friedrich Stummer über den *„Satzrhythmus in der Bibel und in der Liturgie der lateinischen Christenheit"* (233—283). Daß das Kirchenlatein, wie es in den lateinischen Bibeln und in den Texten der Liturgie sich findet, seit Augustin und Hieronymus bis auf unsere Zeit als ein weniger „klassisches" und damit zugleich weniger gutes, ja oft als „barbarisches" Latein angesehen wurde und noch wird, ist bekannte Tatsache, und die neue Übersetzung des Psalteriums ist nicht die unbedeutendste Äußerung dieser Auffassung vom „Volkslatein" der Bibel und der Liturgie. Doch hat andererseits auch die Überzeugung von einer „speziellen Schönheit" des Kirchenlateins allmählich immer mehr Raum gefunden, und manche kritische Stimmen, die zum neuen Psalter laut geworden sind, mögen gerade darin ihre Ursache haben. Der Verfasser geht nun von der Tatsache aus, daß auch das Kirchenlatein mehr oder weniger ganz bestimmte rhythmische Gegebenheiten aufweist, die es tatsächlich aus der eigentlichen Volkssprache irgendwie herausheben und an manchen Stellen in eine gewisse Nähe zur antiken Rhetorik rücken. Nach einer kurzen Darlegung der Ciceronischen Satzschlüsse, der Klauseln (metrische Form) und der diese immer mehr verdrängenden Cursus (rhythmische Form) legt er das Material vor aus der Vetus Latina, der Vulgata und — mit Beschränkung auf die Orationen — den Texten der Liturgie. Der Verfasser strebt, wie er an verschiedenen Stellen immer wieder betont, keine erschöpfende Behandlung an, doch dürfte die Fülle der angeführten Beispiele davon überzeugen, daß diese in den Bibelübersetzungen und in der Formung der liturgischen Gebete angewandten rhythmischen Satzschlüsse nicht zufällig sein und auch nicht einfach aus dem Genius der Sprache als solchem erklärt werden können, sondern zum gr. T. wenigstens sich als Einwirkung antiker Redekunst erweisen und die Frucht bewußt formender Gestaltung sind. Die Bedeutung solcher und ähnlicher Untersuchungen vor allem für die Beurteilung des Sprachcharakters der lateinischen Bibel liegt auf der Hand: Man muß „aufhören, die Urheber der Vetus Latina in Bausch und Bogen als ungebildete, in literarischen Dingen unbeholfene Menschen zu beurteilen, die von der antiken Rhetorik und ihren Forderungen gänzlich unberührt waren" (251), und: „Hieronymus hat also offensichtlich dem Satzschluß und seiner rhythmischen Gestaltung im Rahmen seiner Tätigkeit als Bibelübersetzer einen großen Raum gegönnt" (268). Auf die Bedeutung für andere Gebiete, etwa für den auch heute immer noch diskutierten Choralrhythmus — und im Zusammenhang damit für die sachlich-richtige Beurteilung gewisser neuerdings so

vielerorts auftauchender Eigenmächtigkeiten im Vortrag gerade von Satz- und Orationsschlüssen —, sei nur nebenbei hingewiesen. Eingehendere Untersuchungen zum Verhältnis von Klausel und Cursus in der Kirchensprache wären hier noch besonders wünschenswert. — Im zweiten Beitrag greift Viktor Warnach („*Taufe und Christusgeschehen nach Römer 6*“, 284—366) sein altes Anliegen wieder auf, die Mysterientheorie Casels neu zu fundieren und zu erhärten, wobei ihm fraglos eine Klärung und Vertiefung gelungen ist. Er geht aus von der schon so oft und immer wieder diskutierten Paulusstelle Röm. 6, 3ff. (siehe die zu Beginn des Aufsatzes aufgeführte Literatur!), die er zunächst in dem ihm eigenen Verständnis auslegt und sie dann in die umfassende Sicht der gesamten paulinischen Heilslehre rückt. Der Aufsatz trägt stark überzeugenden und abschließenden Charakter, wird aber nichtsdestoweniger nur einen gewissen und vorläufigen Abschluß, besser: Einschnitt im theologischen Streit um die Mysterientheorie bedeuten können. Zu seinen Auseinandersetzungen mit R. Schnackenburg vgl. dessen inzwischen erschienenen Aufsatz „Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus. Neue Studien zu Röm. 6, 1—11“ (Münch. Theol. Ztschr. 1955/1, S. 32—53), zum Gesamtthema der Mysterientheologie J. Betz, „Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik“ (Freiburg 1955). — Der Literaturbericht umgreift die Gebiete: *Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert* (bearbeitet von Odilo Heiming, 367—420) und *Die Liturgie vom 8. bis 15. Jahrhundert* (bearbeitet von Anton L. Mayer, 421—465).

2. Der erste Halbband 1955 (IV, 1) enthält als wichtigsten und einzig größeren Beitrag eine Studie von Anton L. Mayer über „*die geistesgeschichtliche Situation der liturgischen Erneuerung in der Gegenwart*“ (1—51). Die Arbeit ist eine Fortführung jener andern Untersuchung desselben Verfassers über „die Stellung der Liturgie von der Zeit der Romantik bis zur Jahrhundertwende“ (ALw. III, 1 — 1953 — S. 1—77: vgl. Bespr. in dieser Ztschr., 1953 H. 1, S. 118 f.). Konnte schon dort auf die enge Verquickung des religiösen und liturgischen Lebens mit den weltanschaulichen und kulturellen Zeitströmungen hingewiesen werden, so wird hier dieser Zusammenhang vielleicht noch deutlicher. In kurzen, das Wesentliche klar herausstellenden Aufrissen über die Entwicklungen in der Kunst, Dichtung und im weltanschaulichen Denken wird zunächst (I) die gewaltige Umwälzung im geistig-kulturellen Raum dieser Aufbruchs- und Übergangsepoche sichtbar gemacht, sodann (II) auf diesem Hintergrund die neue Stellung von Christentum und Kirche aufgezeigt und schließlich (III) die durch diese zwei entwicklungsgeschichtlichen Gegebenheiten mitheraufgeführte, andererseits diese aber auch selbst wiederum fördernde und tragende liturgische Erneuerung um die Jahrhundertwende als „Symptom und Teilphänomen eines großen zeitgeschichtlichen Komplexes und damit als ein überindividueller, motorischer oder kompensatorischer Kulturfaktor“ (S. 2) erwiesen. — Unter der Rubrik „Miszellen“ sind folgende Beiträge gesammelt: Henri René Philippeau, *Textes et rubriques des Agenda mortuorum* (52—72); Klaus Dick, *Einleitungs- und Schlußformeln in der Perikopenlesung der römischen Messe* (73—80); Walter Dürig, *Liturgische Beziehungen zwischen Regensburg und Mailand im 12. Jahrhundert* (81—89); Alban Dold, *Ein neuartiges Fragment eines Junggelasianums* (90—93); Jean Leclercq, *Messes pour la profession et l'oblation monastiques* (93—96). — Der Literaturbericht umfaßt drei Gebiete: *Beziehungen der Liturgie zum israelitisch-jüdischen Kult und zum alten Orient* (Friedr. Stummer, 97—126); *Beziehungen der Liturgie zum Neuen Testament* (Viktor Warnach, 127—183); *Gregorianischer Gesang* (Urbanus Bomm, 184—222).

Adalbert Klaus OFM, Paderborn

Casutt, P. Laurentius OFMCap, **Die älteste franziskanische Lebensform.** Untersuchungen zur Regula prima sine bulla. Graz—Wien—Köln, Verlag Styria (1955), (8°. 172 S.) Kart.

Die Arbeit Casutts folgt den Darstellungen von Armando Quaglia: 1. L'Originalità della Regola francescana, Sassoferrato 1943; 2. Origine e sviluppo della Regola francescana, Napoli 1948. Quaglia hatte drei Hauptthesen zu beweisen gesucht: a) Franziskus hat dem Papst Innozenz III. im Jahre 1210 keine schriftliche Fassung seiner „Forma vitae“ vorgelegt, sondern sein Vorhaben ausschließlich mündlich umrissen. b) Die Frühzeit des Ordens kannte, insbesondere hinsichtlich der Generalkapitelsbeschlüsse, von 1211 bis 1919 keine schriftlich festgehaltene Ordensgesetzgebung. c) Die Regel von 1221 ist von Franziskus im genannten Jahre als Ganzes ausgearbeitet worden, und zwar ohne Rücksicht auf die vorhergehende, rein mündliche Gesetzgebung des Ordens. Quaglias Thesen, die mit einer schon nicht mehr zu bewundernden Kühnheit vorgetragen waren, sind auf strikte Ablehnung gestoßen (vgl. ArchFrancHist 39 [1946] 287—305; FranzStud 31 [1949] 212 ff.; 32 [1950]

304 ff.). Casutt nun unterzieht sich der Mühe, die Aufstellungen Quaglias noch einmal darzulegen. Er tut es in der richtigen Erkenntnis, daß abwegige Ideen den Vorteil haben können, neue Gedankenkreise zu eröffnen. Es sind also in vorliegendem Werk drei Gedankenschichten festzustellen: 1. Die Behauptungen Quaglias; 2. die kritische Auseinandersetzung mit diesen Behauptungen; 3. Darlegungen, die über die eigentliche Auseinandersetzung hinausgehen und konstruktiven Charakters sind.

Casutt führt die kritische Auseinandersetzung mit Quaglias Thesen in sehr ruhiger Form durch, seine versöhnliche Diktion nimmt allerdings der Unerbittlichkeit, mit der so ungefähr alles an diesen Thesen zerstört wurde, nichts an Beweiskraft. Man darf nach diesem Werk Casutts wohl die Meinungen Quaglias als endgültig erledigt betrachten. Besonders eindrucksvoll sind in dieser Hinsicht Casutts Darlegungen auf S. 44 ff., wo ein breites Wissen um zeitgenössische Vorgänge verwendet wird. Der Hinweis auf solche Fälle, die ähnlich gelagert sind wie die Regelbestätigung für die Minderbrüder, entzieht allerdings Quaglia sämtlichen Boden. Das ist um so schwerwiegender, als dieser selbst in „L'Originalità della Regola francescana" auch solches Material benutzt hat. Soweit das Werk Casutts sich kritisch mit Quaglia auseinandersetzt, ist es zuverlässig gearbeitet und verdient volle Anerkennung.

Der Verfasser hat aber versprochen, darüber hinaus eigene Darlegungen zu bringen, die konstruktiven Charakter haben. Und auf diesem Gebiet können wir oft nicht mit ihm einig gehen. Einige Punkte seien hervorgehoben, wo sich für uns eine andere Meinung abzeichnet:

S. 29 wird zum mindesten der Eindruck erweckt, als seien Petrus Cathani und Elias Ordensgeneräle gewesen. Möglich, daß der Verfasser sich von SpecPerf 4 hat verleiten lassen. Er hätte aber deutlich machen dürfen, daß beide nur Generalvikare des hl. Franziskus waren. — S. 30—32. 38. 40 wird von der Regel gesprochen, die verlorenging. Man vermißt dabei ein stärkeres Eingehen auf die Probleme um diese geheimnisvolle Regel. Hier hätten sich sicher manche wertvollen Erkenntnisse herausstellen lassen. Die Fragen um diese Regel gehören doch wesentlich zu dem Problemkreis der ältesten franziskanischen Lebensform.

S. 51, Anm. 16 schließt mit den Worten: „Der in Rom erhaltene Haarschnitt sollte somit in erster Linie den Brüdern ein gefälligeres Aussehen verleihen, damit sie als Prediger nicht schon durch das Äußere abstoßend wirken." Selbst wenn C. diese Schlußfolgerung mit den Worten „vielleicht" oder „möglicherweise" ausgeschildert hätte statt durch „somit in erster Linie", wäre dieser Gedanke an eine kosmetische Behandlung noch zum Bereich des Humors zu rechnen und müßte als deplaziert gelten. Die Darlegungen S. 50—54 sind überhaupt recht verworren. So „evident" ist es nun einmal nicht, „daß Franziskus und seine Gefährten damals nicht zu Klerikern wurden". Sonst wäre eine gegenteilige Meinung wohl nie vertreten worden. Man muß nur fragen, was jeweils mit „clericus" gemeint ist. Denn das Wort führte damals ein Vielfaches an Inhalten mit sich, wie vor allem in der Diskussion um die Seelsorge-Berechtigung der monastischen Verbände kurz vor 1200 deutlich wird. Immer aber geht neben der jeweiligen Vordergrund-Bedeutung der Klang „seelsorge-berechtigt" mit. Es ist bedauerlich, wenn C. zwar weiß, daß es damals darum ging, einerseits das kirchliche Prinzip aufrecht zu erhalten, wonach nur Kleriker predigen durften, andererseits aber der Laienpredigt eine Möglichkeit zu öffnen, daß er dies aber nicht weiter beachtet und statt dessen vornehmlich an Maßnahmen um ein gepflegtes Aussehen denkt.

S. 71 f. ist übersehen worden, daß die Frauen-Frage sicher auch vor dem Hintergrund der gesamten Ketzer-Praxis betrachtet werden muß. — S. 76 wird das Mattenkapitel auf den 30. Mai 1221 datiert. P. Marinus a Neukirchen OFMCap setzt es in seinem Werk über die Generalkapitel (S. 18) mit guten Gründen auf 1219 an. Eine abweichende Meinung hätte eine Auseinandersetzung wünschenswert gemacht.

S. 78, Anm. 79 nimmt Stellung zu dem Artikel von P. Kajetan Eßer OFM, Mysterium paupertatis, in: WissWeish 14 (1951) 179 ff. und sagt, weil dort die vorfranziskanische Herkunft des Begriffs „sine proprio" übersehen sei, habe Eßer sich „zu abwegigen Gedankengängen verleiten" lassen. Uns scheint aber, daß gegen die Richtigkeit der Gedankengänge nicht das Geringste vorgebracht ist, wenn man positiv nachweisen kann, daß der Ausdruck „sine proprio" auch vorher schon auftritt. C. zitiert für die franziskanische Vorzeit die Regula Ordinis SS. Trinitatis und die Regula S. Spiritus in Saxia. Der Ausdruck „sine proprio" steht zwar in beiden Regeln, formt aber die geistige Linie dieser Verbände nicht. Beide kennen vielmehr das „proprium" bei ihren Gütern. Das Wortgebilde ist zwar da, bleibt aber gewissermaßen unausgefüllt. Das Wort muß hier jedenfalls ganz anders verstanden werden als bei Franziskus. Diese Tatsache ist höchstens geeignet, Eßers Gedankengänge stark zu unterstreichen, weil damit noch klarer wird, daß der franzis-

kanische Inhalt dieses Begriffes neu war. C. hat nicht bedacht, daß zwischen Begriffsform und Begriffsinhalt ein Unterschied besteht. Die Lektüre der von ihm zitierten beiden Regeln vor Franziskus hätte ihn darüber aufklären können.

S. 79. 81. 94 wird versucht, den Begriff eines „minister in locis" einzuführen und ihn gegen den „minister in provinciis" abzugrenzen. Zugegeben, die Terminologie der Ämter war im frühen franziskanischen Orden noch nicht gefestigt. Was aber auf diesen Seiten geschieht, ist doch recht wunderlich. C. führt den „minister in locis" = Guardian zwar zunächst noch vorsichtig ein mit einem „wahrscheinlich" (S. 79); aber dann ist das für ihn im weiteren Verlauf der Ausführungen schon feste Tatsache. Das gipfelt dann in der Behauptung, dieser „minister in locis" = Guardian habe nach Kap. 17 der Regula non bullata die Predigterlaubnis erteilt. Und zwar wird das daraus gefolgert, daß das gleiche Kapitel 17 anschließend mit einem absetzbaren „Minister der Brüder" rechnet: „Ein solcher beliebig absetzbarer ‚Minister der Brüder' war der Hausobere" (S. 81). Gewiß war der Hausobere absetzbar in diesem Sinne. Aber der „minister in provinciis" = Provinzial war das damals auch. Damit fällt die Behauptung, der Guardian habe die Predigterlaubnis gegeben. Gerade weil diese Behauptung ein Novum war, hätte man sich um Beweise bemühen sollen, würde dann allerdings wohl besser darauf verzichtet haben, die Behauptung auszusprechen. Woher kommt überhaupt der Einfall mit dem „minister in locis"? Die fragliche Stelle aus Kap. 4 der Regula non bullata, auf die der Verfasser sich bezieht (S. 79), sei hier angeführt: „Omnes fratres, qui constituuntur ministri et servi aliorum fratrum, in provinciis et in locis, in quibus fuerint, collocent suos fratres, quos sepe visitent et spiritualiter moneant et confortent." Wir möchten dazu folgende Fragen stellen: Bezieht sich „in locis, in quibus fuerint", so klar auf die Oberen? Zielt es nicht auf die Brüder allgemein? Soll das „visitent" wirklich auch von den Hausoberen gefordert sein? Das wäre nicht sehr sinnvoll, müßte aber doch wohl angenommen werden, wenn man den Text so versteht wie Casutt. Wenn in Kap. 4 das „ministri et servi" auf zwei grundsätzlich verschiedene Ämter aufgeteilt wird, warum dann nicht auch in Kap. 5 bei „ministro et servo totius fraternitatis"? Diese letzte Frage mußte gestellt werden, um deutlich sagen zu können: so geht es nicht! Es ist gut, neue Gedanken zu haben, aber der Verfasser hätte besser getan, diese Gedanken höchstens als Vermutungen oder Möglichkeiten sehr vorsichtig einzuführen. Anscheinend ist er dem Rausch des Neuartigen erlegen und hat deshalb nicht die entsprechende Vorsicht des Abwägens aufgebracht. Das ist vor allem deshalb zu bedauern, weil Casutt eine sehr gute Kenntnis der Quellen und der Literatur zeigt. Sein Mangel an ruhiger, ausgewogener Art mindert leider den Wert seiner Ausarbeitungen sehr. Lothar Hardick OFM, Warendorf

Moßmaier, P. Dr. Eberhard OFMCap und Arens, Dr. Fritz Viktor, **Die Kapuziner in Mainz 1618—1802.** Mainz, Selbstverlag des Kapuzinerklosters. 1953 (8°, 116 S., 4 Bildtafeln) Kart.

Anläßlich der Hundertjahrfeier der Wiederkehr der Kapuziner nach Mainz erschienen, trägt das Werk den Charakter einer Festschrift. Aus dieser Tatsache ist es zu erklären, daß darauf verzichtet wurde, die Angaben zu Quellen und Literatur jeweils dem Text mitzugeben. Dafür wurden die in Betracht kommenden Quellen und die entsprechende Literatur summarisch in einem Nachwort (S. 116) aufgeführt und somit in etwa Ersatz geschaffen. Bedauerlich — wenn auch angesichts des Festschrift-Charakters verständlich — ist allerdings, daß ein Register fehlt. Durch ein Register wäre der wissenschaftliche Ertrag doch wesentlich leichter der weiteren Benutzung in anderen Werken erschlossen worden.

Zwei große Hauptteile gliedern das Ganze: 1. Teil: P. Dr. Eberhard Moßmaier OFMCap, Die Kapuziner in Mainz 1618—1802 (S. 9—80). — 2. Teil: Dr. Fritz Viktor Arens, Die alte Mainzer Kapuzinerkirche und das Kloster (S. 81—115).

Schon die Einführung (S. 11—15) läßt einen großen Vorzug dieser Festschrift erkennen, wenn sie mit kurzen Strichen die Geschichte und die besondere Art des gesamten Kapuzinerordens zeichnet. So wird der große Rahmen geschaffen, in dem das Lokalhistorische leichter erkannt und gewertet werden kann. Von manchen Lokalhistorikern — besonders, wenn sie selbst nicht Ordensleute sind — wird ja zu leicht übersehen, daß die Geschehnisse in einem einzelnen Kloster meist nur im Zusammenhang mit dem Gesamtorden oder wenigstens einer Ordensprovinz richtig gedeutet werden können. Andererseits aber braucht auch die Geschichtsschreibung in dem größeren Rahmen, sei es eines Ordens, eines Landes oder einer Epoche, das Material, das ihr aus der Einzeluntersuchung zuwächst. Moßmaier hat nicht nur in der Einführung, sondern durchgehend auf die größeren Zusammenhänge hingewiesen, oft auch über den Rahmen des Kapuzinerordens hinaus an andere Orden gedacht, so daß seine Arbeit ein sehr breites Interesse beanspruchen darf.

Im Verlauf der Darlegungen werden viele bedeutende Männer aus den Reihen der Kapuziner genannt, wir nennen hier nur P. Markus von Aviano, der 1680 das Rheingebiet durchwanderte, und P. Martin von Kochem, der 1664—1668 im Kloster Mainz Philosophie und Theologie dozierte. Zwei Männer, die nicht dem Orden angehörten, aber das Wirken der Kapuziner nachdrücklich förderten, treten mit stärkerem Profil heraus: der Gründer des Mainzer Konventes Kurfürst Johann Schweikard von Kronberg und der Nuntius Albergati, zu dessen Arbeiten an der kirchlichen Erneuerung viel Wissenswertes mitgeteilt wird.

Weil die Kapuziner gerufen wurden, um der kirchlichen Erneuerung zu dienen, mußte auch auf die Lage des Klerus und der Seelsorge stärker geachtet werden. Es ist mit sprechenden Einzelangaben und Schilderungen geschehen. Aus diesem Gesamtzusammenhang erklären sich zwei auffallende Tatsachen: Die Kapuziner hatten es anfangs abgelehnt, Beichten von Weltleuten zu hören; aber die Situation der jungen rheinischen Ordensprovinz brachte es mit sich, daß sie als erste Kapuzinerprovinz die päpstliche Erlaubnis für solche Beichten erhielt. Hier gewinnt das örtlich gehobene Material Bedeutung für die Geschichte des Gesamtordens. Denn damit geschah ein wichtiger Schritt auf dem Wege, der die Kapuziner zum wirklichen Seelsorgsorden führte. — Aus den gleichen Zusammenhängen erklärt es sich auch, wenn die rheinischen Kapuziner, und zwar anscheinend besonders im Raum um Mainz, stärker in die eigentliche Pfarrseelsorge eingetreten sind. So verwaltete die Mainzer Kustodie bis 1668 insgesamt 24 Pfarreien, und bis etwa 1750 sind es rund 70 Pfarreien, die von den Kapuzinern dieses Gebietes gegründet oder zeitweilig betreut wurden. So zeichnet sich ein breites Feld ab, in das der Einfluß des Ordens ausstrahlen konnte. Dabei findet das Sondergut der Frömmigkeit, wie es der Orden dem Volk mitteilen konnte, besondere Beachtung. Hier steht an der Spitze die eucharistische Frömmigkeit mit dem Vierzig-Stunden-Gebet und den Aussetzungs-Andachten. Sehr stark wurden auch die marianischen Linien vom Mainzer Kloster gepflegt: man hatte eine Loreto-Kapelle, und mehrere Jahre hindurch hatten die Marien-Gnadenbilder von Waghäusel und Worms/Liebfrauen ihre Zuflucht in der Klosterkirche gefunden. Zu diesen beiden genannten Motiven tritt eine Vielzahl anderer volksnaher Motive, die den Einfluß des Ordens auf die Volksfrömmigkeit gut unterstreichen. — Bei der Schilderung der Ereignisse, die zur Aufhebung des Klosters führten, fällt als besonders wertvoll auf, daß eine Statistik des Ordensnachwuchses zwischen 1750 und 1788 erarbeitet worden ist.

Im zweiten Teil der Festschrift (S. 81—115) geht Arens mit sorgsamen Forschungen allem nach, was zu den baulichen und kunsthistorischen Fragen um die heute verschwundenen Kloster- und Kirchengebäude Nachricht gibt. Dabei kam ihm sehr zugute, daß zwei alte Grundrißzeichnungen erhalten sind. Sorgfältig hat er auch alte Stadtpläne und Stadtansichten ausgewertet. Wenn auch die Umbauten und Abbrüche seit der Aufhebung das Kloster und die Kirche haben verschwinden lassen, so ist es ihm doch gelungen, bei einer ganzen Reihe von Einzelstücken die weitere Geschichte und den heutigen Standort festzulegen. So hat seine Arbeit unter dem Motto „Colligite fragmenta" beste Ergebnisse gehabt.

Lothar Hardick OFM, Warendorf

Grötsch, Josef, **Joseph Kugler** — Ein Lebens- und Charakterbild. Kallmünz/Opf., Verlag Michael Laßleben (1952), (8⁰, XIV und 162 S.) Kart.

Man wird nicht sehr oft ein Menschenleben finden, in dem sich die geistigen, kirchlichen und politischen Fragen und Stimmungen eines Jahrhunderts so dicht treffen, wie es bei vorliegender Biographie der Fall ist. Daß dieses vorweggenommene Urteil begründet ist, mag zunächst einmal der grobe Blick über den Inhalt zeigen: Der erste Hauptteil (S. 4—49) beschäftigt sich stärker mit der Nachzeichnung der äußeren Lebensgeschicke Kuglers und hat als Kapitel: 1. Kindheit und Jugendzeit. 2. In der Gesellschaft Jesu. 3. Stadtpfarrer in Pfreimd. 4. Regens des Klerikalseminars St. Wolfgang/Regensburg. 5. Gründung der Realschule. 6. Dekan des Kapitels Leuchtenberg. 7. Krankheit und Tod. Der umfangmäßig stärkere zweite Hauptteil gilt dem Lebenswerk und dem Charakter Kuglers mit den Kapiteln: 1. Kuglers Charakter im allgemeinen. 2. Kugler als Seelsorger. 3. Kuglers Lehr- und Erziehungstätigkeit. 4. Kuglers wirtschaftliche Tätigkeit. 5. Kugler als Schriftsteller. 6. Zeitaufgeschlossenheit Kuglers.

Daß dieses Werk gearbeitet wurde, scheint einen wichtigen Grund in der Pietät gegenüber dem ersten Regens des Klerikalseminars St. Wolfgang zu Regensburg zu haben. Der wissenschaftliche Ertrag aber geht weit über das Lokale hinaus, das man bei solcher Vermutung erwarten sollte. Geistesgeschichtlich gesehen, wird die Zeit der sogenannten Aufklärung angesprochen mit ihren vielfachen Einwirkungen vor allem auf das kirchliche und fromme Leben. Kugler suchte den Gefahren zu begegnen, die sich besonders für den

Seelsorger und Erzieher aus den Zeitströmungen ergaben. Aber er lehnte nicht alles in Bausch und Bogen ab, sondern versuchte, Gutes und Berechtigtes an den neuen Meinungen entsprechend in das kirchliche Wirken einzubauen. So findet sich bei ihm die Forderung der Frühkommunion bereits für die Sechs- bis Siebenjährigen und die Förderung des deutschen Kirchengesanges. An ihm kann man erkennen, daß eine grobe Gruppeneinteilung in Gegner und Freunde der Aufklärungsgedanken nicht in der Lage ist, der historischen Wirklichkeit gerecht zu werden.

Vor diesem allgemeinen Hintergrund der Zeit stehen eine ganze Reihe spezieller Fragen. Weil Kugler der Gesellschaft Jesu angehörte, ergeben sich zahlreiche wissenswerte Einzelheiten zur Jesuiten-Geschichte speziell Süddeutschlands vor und nach der Aufhebung des Jesuitenordens am 21. Juli 1773. Sein Amt als Stadtpfarrer von Pfreimd ergibt interessante Auskünfte über die Situation der damaligen Pfarrseelsorge. Dies wird sehr stark vertieft angesichts der Tatsache, daß er Dekan des Kapitels Leuchtenberg war. In diesem Zusammenhang verdient sein detaillierter Visitationsbericht im Kapitelsbezirk Leuchtenberg die besondere Beachtung einer noch stärker zu fördernden Geschichte der Seelsorge. Auch die Geschichte des Unterrichts kann durch das vorliegende Werk gute Hinweise erhalten. Denn die von Kugler 1789 in Pfreimd gegründete Realschule stellt ihn in die historische Linie dieses Schulzweiges.

Besondere Beachtung verdient seine Tätigkeit als Regens des Klerikalseminars St. Wolfgang zu Regensburg. Da der Verfasser sich gezwungen sah, hier sehr viele Einzelheiten mitzuteilen, ersteht ein sehr deutliches Bild vom damaligen Seminar-Betrieb, vor allem durch die recht ausführlich bedachten Seminar-Statuten. Daß die Regensburger Statuten mit anderen Formen in Vergleich gesetzt werden, erweist sich als wertvoll.

Kugler tritt als Schriftsteller heraus mit: 1. *Spiritus Ecclesiae,* einem Betrachtungsbuch für die Kleriker seines Seminars; 2. *Principia practica de vita exemplari, praedicatione verbi et administratione sacramentorum;* es handelt sich dabei um ein Werk der damals noch jungen und tastenden selbständigen Pastoraltheologie, womit die Bedeutung für die Geschichte dieser theologischen Disziplin klar wird; 3. *Kurzer Unterricht für die katholische Jugend;* 4. *Christkatholischer Hausprediger.*

Die Zielsetzung der „Franziskanischen Studien" lenkt unser Interesse besonders stark auf das, was hier zur Geschichte des Franziskanerklosters Pfreimd mitgeteilt wird. Mit diesem Kloster mußte Kugler sehr rechnen, denn die Franziskaner waren stark in die Pfarr-Seelsorge eingetreten, und Kugler konnte sich nicht in allem mit der historisch gewachsenen Situation abfinden, zumal er sehr auf die Wahrung seiner Pfarr-Rechte bedacht war. Merkwürdig ist allerdings in diesem Zusammenhang die Schreibweise Quardian statt Guardian!

Hinsichtlich des Charakters Kuglers hatte der Verfasser einen schweren Stand. Denn die eingehendsten Zeugnisse zum Leben Kuglers sind alles andere als günstig. Gewiß stammen sie von Menschen, die sich z. T. selbst rechtfertigen wollten. Aber sie machen die Darlegungen doch oft recht mühsam.

Für die wissenschaftliche Technik wurde ein selten begangener Weg gewählt. Die Anmerkungen zum Text beschränken sich auf knappe sachliche Erläuterungen und kurze Hinweise auf gedruckte Quellen und Literatur. Die archivalischen Quellen wurden auf S. IX—XIII aufgeführt, und zwar so, daß jede Quelle inhaltlich bezeichnet und der Ort ihrer Verwendung für die vorliegende Arbeit nachgewiesen ist. Diese selten angewendete Methode hat den Vorteil, daß man die Ergiebigkeit der einzelnen Archive rasch überblicken kann. Es geht aber auch der Nachteil mit, daß der Einzelpunkt mühsamer aufzufinden ist. Entsprechende Hinweise in den Anmerkungen hätten den Umfang nicht wesentlich verändert. Lothar Hardick OFM, Warendorf

Meyer, Wendelin O. F. M., **Wahres innerliches Leben.** Monatskonferenzen für Ordensfrauen zum ersten und zweiten Buch der „Nachfolge Christi". Kevelaer, Verlag Butzon & Bercker, 1953 (kl. 8°, 268 S.) Ganzleinen DM 6,80.

Das Büchlein der „Nachfolge Christi" hat ohne Zweifel schon vielen Christen in der Welt und im Ordensstand zu einem wahren innerlichen Leben verholfen. Es entstammt der Zeit des Spätmittelalters und ist seinem Inhalt nach Ausdruck der „Devotio moderna". Unter ihr versteht man eine Frömmigkeitshaltung, die einen stark persönlichen Zug trägt und damit gerade der religiösen Verinnerlichung dient. Der Blick auf das Leben Jesu ist ein beständiger Aufruf zur persönlichen Nachahmung dieses Lebens in seinen Grundhaltungen, wie sie uns in den Heiligen Evangelien gezeichnet werden. W. Meyer hat in dem vorliegenden Werk die einzelnen Kapitel der ersten beiden Bücher der „Nachfolge

Christi" zu Konferenzen für Ordensfrauen verarbeitet. Aus dem reichen Gehalt der Kapitel greift er jeweils die tragenden Grundgedanken heraus und legt diese in klarer, übersichtlicher Gliederung als Konferenz vor. Die Sprache ist schlicht und einfach; sie gibt den kernigen Gedanken das rechte Gewand. Man merkt den Ausführungen an, daß hier ein Kenner des geistlichen Lebens wie auch ein Mann der praktischen Erfahrung spricht, der sich auskennt in den konkreten Gegebenheiten des klösterlichen Lebens. So werden die Gedanken der „Nachfolge Christi" fruchtbar gemacht für die Verhältnisse, in denen die Ordensfrauen unserer Zeit leben und wirken müssen. Zwar ist der Grundzug der Nachfolge Christi zu allen Zeiten der gleiche, weil er seinem Wesen nach orientiert ist am Leben und Wirken des Gottmenschen Jesus Christus. Das enthebt uns aber nicht der Aufgabe, uns um die Verwirklichung dieser Nachfolge jeweils neu zu bemühen. Weil jede Zeit ihr individuelles Gepräge hat, sind auch die Voraussetzungen für die Nachfolge Christi dementsprechend unterschiedlich. Darum ist aber auch eine Hinführung zum „wahren innerlichen Leben", wie sie in dem vorliegenden Werk gegeben wird, sehr zu begrüßen, die das Gedankengut der „Nachfolge Christi" den Ordensfrauen unserer Tage nahe bringt. Die Fragen, die der Verfasser am Schluß jeder Konferenz vorlegt, dienen nicht nur der Gewissenserforschung, sondern sind auch Ansatzpunkte für die persönliche Durchdringung und Verarbeitung der vorgelegten Gedanken. Eberhard Scheffer OFM, Rietberg

Die Kirche in der Welt, 7. Jahrgang, 2. Lieferung, Münster, Aschendorff, 1955.

Reichhaltig wie alle anderen stellt sich auch diese Lieferung dar. Es seien einzelne Beiträge herausgegriffen. J. M. Hollenbach gibt eine Einführung in sein Buch „Sein und Gewissen" (Baden-Baden 1954), die, da sie möglichst allgemein verständlich sein soll, eigene zu diesem Zweck gewählte Untertitel bringt, die mehrere anderslautende Kapitel des Buches zusammenfassen (131—136). H. Dolch beleuchtet das Verhältnis christlich-mittelalterlichen Weltverständnisses zum neuzeitlich-naturwissenschaftlichen Weltverständnis. Er sieht in dem Gegenüber beider Anschauungen weder ein Ablösungsphänomen der einen durch die andere im Sinne Karl Jaspers, noch eine formale Konkurrenz gegeneinander im Sinne G. Krügers, sondern eine Polarität, wenigstens der Anlage nach. Diese Spannung haben wir als eine der menschlichen Existenz wesentliche Auflage anzunehmen und durchzustehen, und zwar als Auftrag des die Geschichte lenkenden Gottes (153—160). In der Sektion: Anthropologie, Bildung und Erziehung klärt R. Peil die theologischen Voraussetzungen des Elternrechtes (161—166), während K. Mörsdorf das Elternrecht auf Mitbestimmung der Schulart nach Art. 23 des Reichskonkordates beleuchtet (167—172). An praktischen Beispielen zeigt Rh. Liertz, daß die Glaubensschwierigkeiten im Jugendalter nur ein Symptom aus dem großen Gebiet der „Psychopathologie des Unglaubens" sind. Da die Erhebung des Gemütes zu Gott, das religiöse Leben, die Höchstform des menschlichen Lebens darstellt, finden wir seine leib-seelische Belastung in allen neurotischen Spielarten menschlicher Lebensformen. Constantin Pohlmann OFM, Paderborn

„Der Große Herder", 5. Auflage, Band VIII: Sade bis Tessin, VIII Seiten und 1520 Spalten. Mit zahlreichen Textbildern, 62 Tafel- und Kartenseiten in Schwarz- und Buntdruck. Je Band gebunden in Ganzleinen 43,— DM. in Halbleder 50,— DM. in Halbfranz 56,— DM.

Auch dieser 8. Band des Großen Herder steht in keiner Weise hinter seinen Vorgängern zurück. Alle Sparten der Wirklichkeit, des menschlichen Wissens und Könnens innerhalb der Stichworte Sade bis Tessin sind hier vertreten. Wie schon ein Überblick über das Verzeichnis der Kunstdrucktafeln zeigt, stehen auch in diesem Band wieder, den behandelten Buchstaben entsprechend, Naturwissenschaft und Technik im Vordergrunde. Wer sich über Schiffahrt, Schiffsbau, Städtebau, Straßenbau, Spectrum, Strahlungsgesetze und dgl. orientieren will oder wer etwas über den geplanten Erdsatelliten wissen möchte, kann sich hier eine erste Auskunft holen. Allgemein beliebte Verbrauchsgüter wie Tee und Tabak haben in diesem Bande eine kurze Darstellung gefunden. Natürlich sind auch die anderen Gebiete mit interessanten Stichworten vertreten. Bedeutende Philosophen wie Sokrates, Schopenhauer, Scheler stehen in der Nachbarschaft der drei großen Dramatiker Sophokles, Shakespeare und Schiller. Religiöse und philosophische Begriffe, z. B. Sein, Seele, Sprache, Sakrament, Sünde, Taufe, sind mit der gleichen Sorgfalt bearbeitet wie die Länderartikel, unter denen die Beiträge über Schweiz, Spanien, Südamerika und Südosteuropa durch Umfang, durch Bild- und Kartenbeiträge hervorragen. Durch Schaubilder sind die beiden Themen Schmerz und Spiel, die auch den modernen Menschen immer wieder anrühren, besonders einprägsam gestaltet.

Die Aufgabe der Vernunft in der Theologie des heiligen Bonaventura

Von Johannes Beumer S. J.

Übersicht

In Ehrfurcht und Bewunderung steht die Nachwelt vor dem geistigen Erbe des hl. Bonaventura. Gerade seine Theologie mit ihren vielen unmittelbar religiösen Werten und Kräften besitzt eine ausgeprägte Eigenart, der sich der gläubige Mensch jeder Zeitepoche nicht entziehen kann. E. Gilson hebt mit Recht als kennzeichnend für den Seraphischen Lehrer das hervor, was er mit dem Augustinismus des Mittelalters gemeinsam hat, aber auch von ihm in ausnehmendem Maße fortentwickelt worden ist: „La tendance profonde et charactéristique de l'augustinisme médiéval était de faire passer au premier plan, en lui subordonnant tout le reste, l'élément mystique de la doctrine"[1]. Offensichtlich kommt das, und nicht zuletzt, in der theologischen Erkenntnislehre des Heiligen zum beredten Ausdruck, wie es auch zahlreiche Veröffentlichungen der neueren Zeit genügend klargelegt haben[2]. Wir möchten indes alles das hier nicht wiederholen, sondern vielmehr einen

[1] La philosophie de Saint Bonaventure (Etudes de philosophie médiévale 4), Paris 1943[2], 470.

[2] Wir nennen u. a.: J. Friedrichs, Die Theologie als spekulative und praktische Wissenschaft nach Bonaventura und Thomas von Aquin, Bonn 1940; F. Imle u. J. Kaup, Die Theologie des heiligen Bonaventura, Werl 1931; E. Krebs, Zur spekulativ-theologischen Eigenart des hl. Bonaventura (FranzStud 8 [1921] 136—144); B. Rosenmöller, Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 25, 3—4), Münster 1925; Th. Soiron, Vom Geist der Theologie Bonaventuras (WissWeish 1 [1934] 28—30).

anderen, scheinbar entgegengesetzten Gesichtspunkt herausstellen, der leicht übersehen werden könnte. Es ist dies die rationale Aufgabe samt den rationalen Mitteln, die Bonaventura der Theologie trotz seiner „mystischen" Grundhaltung zuweist. Keineswegs soll damit das verdrängt oder abgeschwächt werden, was in unverkennbarer Deutlichkeit seine Theologie charakterisiert; es soll lediglich eine Synthese zwischen den vorherrschenden religiösen Momenten und den diesen untergeordneten Faktoren herausgearbeitet werden und so schließlich nur das volle Bild dessen zur Geltung gelangen, was der hl. Bonaventura vom grundsätzlichen Standpunkt aus über die „sacra doctrina, videlicet theologia" in seinen verschiedenen Schriften zu sagen weiß[3].

Eine Einschränkung auf prinzipielle Aussagen wird notwendig sein, um den Arbeitsraum in maßvollen Grenzen zu halten. Übrigens bleibt sich Bonaventura in der praktischen Durchführung seiner Theologie konsequent, was schon die überall auftretenden Unterscheidungen und Gliederungen dartun, die, ähnlich wie bei Bernhard und den Viktorinern, mit der Gedankentiefe zusammengehen[4]. Zudem wird es in dem ausgedehnten Schrifttum des Heiligen nicht an konkreten Beispielen fehlen[5].

I. Der Textbefund in sich

Sehr häufig kommt der hl. Bonaventura auf die Bedeutung der menschlichen Verstandestätigkeit für die Theologie im allgemeinen zu sprechen. So erklärt er zum Eingang der Trinitätslehre: „De ipsa SS. Trinitate tripliciter contingit tractare, quoniam primo contingit ipsam credere, secundo creditam intelligere, tertio intellectam dicere vel enuntiare. Credere autem est per auctoritatem, intelligere per rationem, dicere per catholicam et rationabilem locutionem. Ideo primo de ipsa Trinitate agit, secundum quod creditur; secundo de ipsa, secundum quod credita per rationem intelligitur; tertio secundum quod credita et intellecta rationabiliter et catholice exprimitur ... Modus scribendi de Trinitate debet esse fundatus supra intellectum fidei et cum modestia et timore propter periculum ... Ordo scribendi est, primo per auctoritates ostendere veritatem, deinde per rationes et congruas similitudines"[6]. Die theologische Erkenntnis baut also auf dem Glauben auf, fügt aber das rationelle Moment des Verständnisses hinzu. Die Geistesgaben erleichtern dieses Vorangehen: „Quod obicitur, quod credibile est

---

[3] Dieser Ausdruck erscheint zwar selten bei Bonaventura (z. B.: Breviloquium I, cp. 1: ed. Quaracchi V 210a), faßt aber gut seine Ideen zusammen. Häufiger spricht er einfach von „theologia", so im Sentenzenkommentar, oder von „sacra Scriptura", so im Breviloquium, wobei aber der Unterschied zwischen Theologie und Heiliger Schrift gewahrt wird (vgl. u. a.: In 1 sent., prooem., q. 2, ad 4: I 11ab; Breviloquium I, cp. 1: V 210b). — Wir geben die Zitate nach der Quaracchi-Ausgabe (Band, Seite, Spalte).

[4] Vgl. vom Verf.: Richard von St. Viktor, Theologe und Mystiker (Schol 31 [1956], 213—238).

[5] Siehe besonders: A. Stohr, Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura, Münster 1923; T. Szabó, De ss. Trinitate in creaturis refulgente Doctrina S. Bonaventurae (Bibliotheca Academiae Catholicae Hungaricae, sect. philosophico-theologica 1), Roma 1955, vor allem 54—56.

[6] In 1 sent., d. 2, divisio textus (I 49b—50b).

supra rationem, verum est supra rationem, quantum ad scientiam acquisitam, sed non supra rationem elevatam per fidem et per donum scientiae et intellectus. Fides enim elevat ad assentiendum, scientia et intellectus elevant ad ea, quae credita sunt, intelligendum“[7]. Wie das möglich ist, erläutert uns Bonaventura: „In visione per speculum sunt multi gradus secundum maiorem et minorem depurationem ab obscuritate aenigmatis ... Unde fides habilitat ad assentiendum Deo in articulis ... cognoscendo, quid est, quod per nomen dicitur ... Sed ulterius donum intellectus illuminat ad intelligendum ... ad videndam rationem ... Ex his patet, quod etsi fides et intellectus sint per speculum, tamen in modo speculandi differunt“[8]. Die Geistesgaben sind aber nicht unbedingt notwendig für die theologische Erkenntnis, wie aus folgenden Worten hervorgeht: „Quaedam autem (scientia) est, quae consistit in intellectu inclinato ab affectu; et haec est fundata super principia fidei, quae quidem sunt articuli; et nihilominus acquisita; et haec est scientia sacrae Scripturae, quam nullus habere potest, nisi saltem habeat fidem informem ... Quaedam autem scientia est, quae consistit in intellectu, secundum quod est inclinatus et inclinans; inclinatus, inquam, a fide, et inclinans ad bonam operationem; et haec fundatur super principia fidei et habet ortum a dono gratiae; et talis est scientia, quae est donum Spiritus sancti“[9].

Entsprechend der allgemeinen Bedeutung der ratio bestimmt Bonaventura nun das Objekt der Theologie. Es ist das „credibile“, aber nicht einfachhin, sondern mit dem Zusatz der „ratio“, also das „intelligibile in credibili“. Zu wiederholten Malen wird uns diese originelle und wirklich glückliche Formulierung geboten[10]. Ausführlich spricht der Prolog zum Sentenzenkommentar: „Subiectum (theologiae) ... possumus et unico vocabulo nominare; et sic est credibile, prout tamen credibile transit in rationem intelligibilis, et hoc per additionem rationis ... Alio modo est credibile obiectum virtutis, alio modo scientiae. Credibile enim, secundum quod habet in se rationem primae veritatis, cui fides assentit propter se et super omnia, pertinet ad habitum fidei; secundum quod super rationem veritatis addit rationem auctoritatis, pertinet ad doctrinam sacrae Scripturae ... Sed secundum quod

---

[7] In 1 sent., prooem., q. 2, ad 5 (I 11b).

[8] In 3 sent., d. 35, q. 3, ad 6 (III 779b).

[9] Ibd. q. 2 (III 775ab). — Ähnlich sagt auch Thomas von Aquin: Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam, quae ponitur donum Spiritus sancti ... Secundus autem modus pertinet ad hanc doctrinam, secundum quod per studium habetur, licet eius principia ex revelatione habeantur: Summa Theologica I. q. 1, a. 6, ad 3.

[10] Der Anonymus des cod. Vat. lat. 782 hat eine entfernt ähnliche Wendung: Theologia primo est de Deo, de aliis vero est secundum intentiones communes, scilicet secundum quod sunt opera Dei et secundum quod sunt via ad cognoscendum et habendum ipsum, et hoc modo cadunt in ratione intelligibilis, Rom. 1, 20, invisibilia Dei etc.: Quaestio de theologia, q. 3, responsio (ed. B. Pergamo, De quaestionibus ineditis Fr. Odonis Rigaldi, Fr. Gulielmi de Melitona et Codicis Vat. lat. 782 circa naturam theologiae deque earum relatione ad Summam Theologicam Fr. Alexandri Halensis, ArchFrancHist 29 [1936] 1—54, 308—364, 349). Der Herausgeber betont die Ähnlichkeit sehr stark, wagt aber nicht zu entscheiden, wem die Priorität zukommt: Utrum vero Anonymus huius quaestionis compilator ex divo Bonaventura pendeat vel econtra, certo affirmare non possumus (350). Sonst ist uns diese Ausdrucksweise nicht aufgefallen, auch nicht in der Zeit nach Bonaventura.

supra rationem veritatis et auctoritatis addit rationem probabilitatis, pertinet ad considerationem praesentis libri, in quo ponuntur rationes probantes fidem nostram. Et sic patet, quomodo differenter est fides de credibili et libri de canone sacrae Scripturae et praesens scriptura (liber sententiarum)"[11]. Eingehend behandelt auch die folgende quaestio den gleichen Gegenstand, indem Bonaventura das Verhältnis des Sentenzenbuches zur Heiligen Schrift mittels des aristotelischen Begriffes der „subalternatio" zu erläutern sucht[12]; wir werden später noch darauf zurückkommen müssen. Das Breviloquium enthält eine kürzere Bemerkung: „Licet theologia sit de tot et tam variis, est tamen scientia una ... ut de quo omnia in libris canonicis comprehensa, credibile ut credibile; et de quo omnia in libris expositorum, credibile ut intelligibile, secundum Augustinum, De utilitate credendi, quia 'quod credimus, debemus auctoritati, quod intelligimus, rationi'"[13]. Weitere Stellen stimmen damit dem wesentlichen Inhalt nach überein, wenn auch die Ausdrucksweise nicht mehr die prägnante Kürze aufzuweisen hat wie an den soeben angeführten[14].

Großen Wert legt Bonaventura, ähnlich wie sein Lehrer Alexander von Hales[15], auf die Beschreibung des theologischen Erkenntnis- und Beweisverfahrens und arbeitet dabei das rationelle Moment besonders stark heraus. Er unterscheidet eine mehrfache Art der Zustimmung auf übernatürlichem Gebiet: „Uno modo habetur

---

[11] In 1 sent., prooem., q. 1, concl. und ad 5 et 6 (I 7b und 8b).

[12] Liber iste ad sacram Scripturam reducitur per modum cuiusdam subalternationis, non partis principalis; similiter et libri doctorum, qui sunt ad fidei defensionem. Quod patet sic: quia non quaelibet determinatio trahens in partem facit subalternationem scientiae, sed determinatio quodam modo distrahens. Nam scientia de linea recta non dicitur subalternari geometriae, sed scientia de linea visuali, quoniam haec determinatio quodam modo trahit ad alia principia. Quoniam igitur sacra Scriptura est de credibili ut credibili, hic (liber sententiarum) est de credibili ut facto intelligibili, et haec determinatio distrahit — „nam quod credimus, debemus auctoritati, et quod intelligimus, rationi" (Aug. de utilitate credendi 11, 25) — hinc est, quod sicut alius modus certitudinis est in scientia superiori et inferiori, ita alius modus certitudinis est in sacra Scriptura et alius in hoc libro, et ideo alius modus procedendi. Et sicut scientia subalternata, ubi deficit, redit ad certitudinem scientiae subalternantis, quae maior est, sic etiam, cum Magistro deficit certitudo rationis, recurrit ad auctoritatis certitudinem sacrae Scripturae, quae excedit omnem certitudinem rationis: In 1 sent., prooem., q. 2, ad 4 (I 11ab). — Zur Erklärung der Stelle siehe die Angaben bei M. Grabmann, Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des heiligen Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift „In Boethium de Trinitate" im Zusammenhang der Scholastik des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts dargestellt (Thomistische Studien 4), Freiburg in der Schweiz 1948, 202 f.

[13] I, cp. 1 (V 210b). — Die öfters von Bonaventura zitierte Augustinusstelle (11, 25 PL 42, 83) scheint die Quelle seiner Auffassung zu sein.

[14] Quaedam sunt credibilia, non tamen intelligibilia, ut Abraham genuit Isaac, sive facta particularia; quaedam autem credibilia sunt intelligibilia, et quando intelliguntur, rationes solidas habent: In Hexaemeron coll. 10, nr. 4 (V 377b—378a). Magis est credibile, quod sic creditur, quod potest intelligi per rationem: De mysterio Trinitatis q. 1, a. 2, nr. 14 (V 53a). Donum intellectus, cuius actus est in contemplationem summi Veri elevare per lumen, quod non solum facit assentire, sed etiam per congruas rationes credita intelligere ... Obiectum eius est ipsum Verum aeternum, in quantum intelligibile ... Actus vero est contemplari ipsum verum creditum, ut devotius credatur et ardentius diligatur: In 3, sent., d. 35, q. 3 (III 778ab).

[15] Summa Theologica I. Tractatus introductorius, q. 1, cp. 4, a. 1. An modus sacrae Scripturae sit artificialis vel scientialis (ed. Quaracchi I 7). Ibd. a. 2. An modus sacrae Scripturae sit certitudinalis (I 9).

cognitio de Deo per simplicem assensum; alio modo per rationis adminiculum; tertio modo per simplicem contuitum. Primus est virtutis fidei, cuius est assentire; secundus est doni intellectus, cuius est credita per rationem intelligere; tertius est beatitudinis munditiae cordis, cuius est Deum videre“[16]. Die Zusammenstellung der unterschiedlichen Erkenntnisweisen ist in anderen Texten nicht immer einheitlich durchgeführt, jedoch wird für die Theologie stets die rationelle Funktion unterstrichen, das „rationis adminiculum“[17].

Dasselbe liegt vor, wenn die theologische Erkenntnis als solche erklärt wird. Ihr „modus ratiocinativus sive inquisitivus“ findet dann eine eigene Verteidigung: „Modus perscrutatorius convenit huic doctrinae sive libro. Cum enim finis imponat necessitatem his, quae sunt ad finem ... sic iste liber, quia est ad promotionem fidei, habet modem inquisitivum. Modus enim ratiocinativus sive inquisitivus valet ad fidei promotionem, et hoc tripliciter secundum tria genera hominum. Quidem enim sunt fidei adversarii, quidam sunt in fide infirmi, quidam vero perfecti. Modus inquisitivus valet primo ad confundendum adversarios ... Secundo valet ad fovendum infirmos. Sicut enim Deus caritatem infirmorum fovet per beneficia temporalia, sic fidem infirmorum fovet per argumenta probabilia. Si enim infirmi viderent, rationes ad fidei probabilitatem deficere et ad oppositum abundare, nullus persisteret. Tertio valet ad delectandum perfectos. Miro enim modo anima delectatur in intelligendo, quod perfecta fide credit. Unde Bernardus: ‚Nihil libentius intelligimus, quam quod iam fide credimus‘“[18]. Es besteht also ein Unterschied zwi-

---

[16] In 3 sent., d. 35, q. 3 (III 778b).

[17] Incipit (speculatio) a sensu et pervenit ad imaginationem et de imaginatione ad rationem, de ratione ad intellectum, de intellectu ad intelligentiam, de intelligentia vero ad sapientiam sive notitiam excessivam: Breviloquium V, cp. 6 (V 260a). Sensus enim carnis aut deservit intellectui rationabiliter investiganti aut fideliter credenti aut intellectualiter contemplanti: Itinerarium mentis in Deum cp. 1, nr. 10 (V 298b). Est visio intelligentiae per naturam inditae, per Scripturam eruditae, per contemplationem suspensae, per raptum in Deum absorptae: In Hexaemeron coll. 3, nr. 24 (V 347a). Primus modus inveniendi (Dominum) est per studium veritatis ... Invenitur tripliciter: primo per studium veritatis diligenter inquisitae ... secundo invenitur per studium veritatis sapienter discussae ... tertio invenitur per studium veritatis sobrie investigatae: Sermones de tempore, Epiphania III. 3 (IX 159ab). Quadruplex est certitudo, scilicet demonstrationis, auctoritatis, internae illuminationis et exterioris persuasionis. Prima certitudo est, cui resisti non potest ... Alia est certitudo auctoritatis, et haec fidem generat ... Tertia est certitudo illuminationis interioris, et haec fidem perficit et consummat. Quarta est persuasionis, quando homo fidelis rationes assignat congruentiae et efficaciae, ut quod credit intelligat; et haec certitudo fidem consequitur: Commentarius in Joannem, Prooem. 10 (VI 243ab). — Die voneinander abweichenden Gliederungen erklären sich zum Teil aus dem jeweiligen Thema. Nur einmal erscheint, soweit ich sehe, eine Aufteilung, welche die Theologie nicht erwähnt: Quadruplex est modus cognoscendi Deum, scilicet per fidem, per contemplationem, per apparitionem et per apertam visionem: In 2 sent., d. 23, a. 2, q. 3 (II 545a).

[18] In 1 sent., prooem., q. 2 (I 10b—11a). — Die Parallelstelle bei Alexander von Hales, die sich weiter auf Wilhelm von Auxerre und Präpositinus beruft, lautet: Sicut quidam dixerunt et bene, triplici ratione possunt probari credenda per naturales rationes. Prima ratio est propter nos, intelligentia creditae veritatis, quam semper debemus investigare ... Unde propter hanc intelligentiam veritatis, quam credimus, obtinendam possumus excogitare rationes, ad quas inveniendas illuminat ipsa gratia fidei. Secunda ratio est promotio simplicium ad perfectam fidem; sicut enim per bona temporalia simplices promoventur ad divinum amorem, sic per huiusmodi rationes promoventur ad perfectam seu

schen dem Vorangehen der Heiligen Schrift und dem der Theologie[19], und dementsprechend sind anderslautende Aussprüche des hl. Bonaventura zu interpretieren[20]. Einmal erhalten wir sogar Begriffsbestimmungen der „theologischen Wissenschaft“ und der mit ihr verwandten „Wissenschaften“: „Scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa, scientia theologica est veritatis ut credibilis notitia pia, scientia gratuita est veritatis ut diligibilis notitia sancta, scientia gloriosa est veritatis ut desiderabilis notitia sempiterna“[21]. Man könnte hier für die Theologie den Hinweis auf das „adminiculum rationis“ vermissen, und anderswo ist das Wort noch allzusehr in der ursprünglichen Bedeutung als Lehre über Gott genommen[22]. Besser faßt Bonaventura seine eigenen Grundgedanken über die Theologi zusammen, wenn er sagt: „Scientiam veritatis edocuit (Verbum incarnatum) secundum triplicem modum theologiae, scilicet symbolicae, propriae et mysticae, ut per symbolicam recte utamur sensibilibus, per propriam recte utamur intelligibilibus, per mysticam rapiamur ad supernaturales excessus“[23]. Unter „symbolischer Theologie“ versteht er wohl die einfache Darlegung des Glaubens, die „mystische“ ist beinahe mit dem identisch, was der moderne Sprachgebrauch damit ausdrückt, und die „eigentliche Theologie“ tritt mitten zwischen den beiden ihr nahekommenden Arten auf.

Eines ist für Bonaventura über allen Zweifel erhaben: Die Theologie bezieht sich auf den Glauben selber. Zwar anerkennt er die theologische Schlußfolgerung[24], aber doch nur als Hilfsfunktion für die Erfassung der Glaubensartikel oder der

---

maiorem fidem ... Tertia ratio est revocatio infidelium ad fidem ...: Summa I, Tract. introd., q. 2, m. 3, cp. 4 (I 34b). Das Zitat aus Bernhard (De consideratione 5, 3 PL 182, 791: Nil autem malumus scire quam quae fide iam scimus) ist auch sonst von Bonaventura angeführt, z. B.: Verbum divinum, postquam perfecta fide creditur, ita miro modo delectat, cum intelligitur, ut fiat in gaudium et laetitiam cordis intelligentis. Unde Bernardus: „Nihil libentius intelligimus, quam quod credimus fide“: Sermones de tempore, Dominica in albis 2, 3 (IX 291a).

[19] Omnes libri sacrae Scripturae traduntur per modum narrationis, non ratiocinationis, quia sunt ad generandam fidem, quae est per assensum liberum. Libri autem doctorum traduntur per ratiocinationes, quia sunt ad generandam intelligentiam et ad fidem confovendam et nutriendam. Sed rationes illae non habent robur nisi fundatae super fidem: Commentarius in Joannem, Prooem., nr. 10 (VI 243b).

[20] Was Bonaventura im Breviloquium sagt „De modo procedendi ipsius sacrae Scripturae“, muß wohl auf die Heilige Schrift selber, nicht auf die Theologie angewandt werden: Scriptura ista non debuit habere modum definitivum, divisivum et collectivum ad probandum passiones aliquas de subiecto ad modum aliarum scientiarum: sed oportuit, quod haberet modos proprios: Prologus 5 (V 206b—207a).

[21] De donis Spiritus sancti coll. 4, nr. 5 (V 474b).

[22] Assensi breviloquium quoddam facere, in quo summatim non omnia, sed aliqua magis opportuna ad tenendum breviter tangerentur, addens simul cum hoc rationem aliquam ad intelligendum ... Ut sic ostenderem veritatem sacrae Scripturae esse a Deo, de Deo, secundum Deum et propter Deum, ut merito ista doctrina appareat una esse et ordinata et theologia non immerito nuncupata: Breviloquium, prol. 6 (V 208b).

[23] Itinerarium mentis in Deum cp. 1, nr. 7 (V 298a).

[24] Sunt multa alia, quae de ipsis articulis elicit sacra Scriptura et doctrina theologica, sicut Christum a sua conceptione habuisse plenitudinem gratiae, et consimilia. Nullum tamen est credibile a fide, quod non possit reduci ad articulos in symbolo contentos sicut ad principia dirigentia et stabilia fundamenta: In 3 sent., d. 25, a. 1, q. 1, ad 2 (III 537a).

Glaubenswahrheiten[25]. Für ihn ergeben sich daraus keine Schwierigkeiten, weil er einerseits die termini „intellectus" („intelligentia") und „scientia" noch nicht im aristotelischen Sinne faßt[26] und anderseits sich entschieden für die Vereinbarkeit von Glauben und Wissen in demselben Subjekt einsetzt[27]. Auf den Einwand, das Wissen müsse den Glauben zerstören, antwortet er: „Scientia manuductione ratiocinationis, licet aliquam certitudinem faciat ad evidentiam circa divina, illa tamen certitudo et evidentia non est omnino clara, quamdiu sumus in via .... Unde illuminatio et certitudo talis scientiae non est tanta, quod habita illa superfluat illuminatio fidei, immo valde est cum illa pernecessaria ... Non est inconveniens quod aliquis assentiat alicui veritati propter se et propter aliud, diversis tamen condicionibus ... Propter se et propter aliud bene possunt se compati ad invicem, ita quod unum sit principale et aliud sit subserviens"[28]. Die weitere Frage die sich uns aufdrängen muß, was nämlich genau das Wissen nach dem Glauben erkenne und inwiefern es über diesen und dessen Dunkel hinauskomme, stellt Bonaventura in diesem Zusammenhang nicht[29]; wir können nur aus seiner ganzen Einstellung erschließen, daß dieses „intelligibile in credibili" eine bestimmte Rücksicht in der uneinsichtigen Glaubenswahrheit bildet, eine „ratio",

---

[25] Quando assentitur propter se rationi, tunc aufertur locus fidei, quia in anima hominis dominatur violentia rationis. Sed quando fides non assentit propter rationem, sed propter amorem eius, cui assentit, desiderat habere rationes; tunc non evacuat ratio humana meritum, sed auget solatium. Et primo modo intelligit Hieronymus, quod non sunt inducenda argumenta dialectica, quibus homo principaliter innitatur, quia innitendum est auctoritati principalius quam rationi: In 1 sent., prooem., q. 2, ad 5 (I 11b). — Matthäus von Aquasparta, der Schüler des hl. Bonaventura, erklärt uns das genauer: Fides non impedit, immo expedit actum intellectus. Aperit enim viam et disponit ad intelligendum aliqua, quae numquam alias intelligerentur. Unde Isaias septimo, secundum aliam translationem: Nisi credideritis, non intelligetis. Syllogizare igitur circa ea, quae subsunt facultati naturae, est actus intellectus, in quem per se potest; syllogizare autem circa ea, quae facultatem intellectus excedunt, est actus intellectus, sed in quem non potest per se, sed primo disponitur per habitum fidei, postmodum vero perficitur per donum intellectus: Quaestiones disputatae, q. 8, ad 1 in contrarium (ed. Quaracchi 214).

[26] Er kennt die berühmte Definition des Aristoteles: Omne enim, quod scitur, necessarium est in se et certum ipsi scienti. Tunc enim scimus, cum causam arbitramur cognoscere, propter quam res est, et scimus, quoniam impossibile est aliter se habere: Sermo IV, nr. 6 (VI 568b—569a). Er wendet jedoch diese Bestimmung niemals auf das theologische Wissen an. Leider fehlt bei ihm eine eigene quaestio über die Theologie als Wissenschaft.

[27] Utrum fides sit de his, de quibus habetur visio sensibilis: In 3 sent., d. 24, a. 2, q. 1 (III 517); utrum fides sit de his, de quibus habetur opinio probabilis: ibid. q. 2 (III 520): utrum fides sit de his, de quibus habetur cognitio scientialis: ibd. q. 3 (III 521).

[28] In 3 sent., d. 24, a. 2, q. 3 concl. et ad 1 (III 523ab).

[29] Überhaupt ist in der angeführten quaestio mehr das natürliche Wissen in seinem Verhältnis zum Glauben untersucht, z. B.: Aliquis credens Deum esse unum, creatorem omnium, si ex rationibus necessariis incipiat ipsum idem nosse, non propterea desinit fidem habere: ibd. concl. III 523a. Ähnlich ist es bei Matthäus von Aquasparta, der ausführlich die Vereinbarkeit von Glauben und Wissen behandelt; vgl.: Sed tunc restat videndum, quomodo cum tanta evidentia rationis maneat et simul stare possit latentia fidei et obscuritas credulitatis ... Primum est excessus rerum intellectarum et defectus nostrorum intellectuum ... Secundum est modus ratiocinationum sive demonstrationum ... Tertium est habitudo et connexio ad invicem credendorum ...: q. 5 (142—144). Siehe dazu: M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta (Theologische Studien der Leo-Gesellschaft 14), Wien 1906, 158—159.

die dem Intellekt noch zugänglich ist und vielleicht durch Vergleichserkenntnis gefaßt wird[30].

Welche Bedeutung der Seraphische Lehrer der Verstandestätigkeit des Theologen zuschreibt, ersehen wir noch aus den Untersuchungen, die den mystischen Phänomenen gewidmet sind. Es wird freilich schwierig sein, diese in jedem einzelnen Fall gegen die gewöhnliche theologische Erkenntnis abzugrenzen, aber das ist auch nicht erfordert. Vielmehr kann es vollauf genügen, wenn wir nachweisen, daß Bonaventura selbst bei der Deutung höherer Erleuchtungsarten keineswegs das rationelle Moment vernachlässigt. Zunächst läßt er ihm gewiß die Aufgabe der Vorbereitung zufallen: „Ordo enim est, ut inchoetur a stabilitate fidei et procedatur per serenitatem rationis, ut perveniatur ad suavitatem contemplationis"[31]. An einer anderen Stelle gibt er demselben Gedanken einen ähnlichen Ausdruck: „Ad sapientiam autem perveniri non potest nisi per disciplinam, nec ad disciplinam nisi per scientiam; non est ergo praeferendum ultimum primo"[32]. Ferner erhalten die Geistesgaben eine Rolle bei der Verwirklichung der contemplatio, und wiederum sind die Erkenntniskräfte des Menschen daran maßgebend beteiligt[33]. Was endlich die höchsten Grade mystischer Beschauung angeht, so scheint zwar Bonaventura der Liebe eine eigene Erfassung der Wahrheit zuzusprechen; denn er erklärt: „Tunc Christus recedit, quando mens oculis intellectualibus nititur illam sapientiam videre; quia ibi non intrat intellectus, sed affectus"[34]. Wie diese Aussage jedoch zu verstehen ist, mag uns ein anderer Text nahelegen: „Sed quid est, quod iste radius excaecat, cum potius deberet illuminare? Sed ista excaecatio est summa illuminatio, quia est in sublimitate mentis ultra humani intellectus investigationem. Ibi intellectus caligat, quia non potest investigare, quia transcendit omnem potentiam investigativam. Est ergo ibi caligo inaccessibilis, quae tamen illuminat mentes, quae perdiderunt investigationes curiosas"[35]. Es wird also

---

[30] Vgl. die Texte in Anm. 6, 14.

[31] Sermones selecti de rebus theologicis IV, nr. 15 (VI 671b).

[32] In Hexaemeron coll. 19, nr. 3 (V 420b).

[33] Donum sapientiae est ad cognitionem aeternorum secundum aeternas rationes, secundum tamen quod illae aeternae rationes sunt via ad gustum et experimentalem cognitionem divinae suavitatis, ita quod cognitio illa gustui est annexa; donum vero intellectus negotiatur circa aeterna secundum rationes aeternas, quae sunt via ad cognitionem veritatis ... Per hunc etiam modum est differentias invenire inter intellectum et scientiam, quia scientia negotiatur circa creaturas secundum rationes creatas ... Donum vero intellectus, etsi negotiatur circa creaturas, hoc tamen est secundum rationes aeternas: In 3 sent., d. 35, q. 3, ad 1 (III 778b). Quia donum sapientiae consistit in gustu, donum vero intellectus consistit in lumine rationis; et amplius ascendit affectio quam ratio et unio quam cognitio ... hinc est, quod donum sapientiae in actu suo non sic indiget adminiculo creaturae, secundum quod donum intellectus ... Cum ergo dicit (obiciens), quod dona, quae ad invicem combinantur, debent habere idem obiectum; hoc verum est de obiecto principali, non autem de eo, quod habet rationem adminiculantis: ibd. ad 5 (III 779b). — In dem letzteren Text ist zu beachten, daß nicht jedwedes „adminiculum creaturae" für die Erkenntnis durch das donum sapientiae geleugnet wird.

[34] In Hexaemeron coll. 2, nr. 32 (V 342a). — Zu dem ganzen Problem siehe bes.: J.-F. Bonnefoy, Une somme bonaventurienne de théologie mystique: Le „De triplici via", Paris 1934, 76—81.

[35] In Hexaemeron coll. 20, nr. 11 (V 427a). — Außerdem: Ad illud, quod ulterius obicitur, quod nemo est sapiens ex hoc solum, quod amat, nisi etiam ulterius cognoscat;

für die obersten Grade der mystischen Beschauung lediglich eine menschliche Erkenntnis nach ihrer typisch menschlichen Art ausgeschlossen, nicht aber die menschliche Erkenntnis schlechthin.

Mit diesen Feststellungen können wir den Überblick über die rationelle Seite der theologischen Erkenntnislehre des hl. Bonaventura abschließen. Die bisherigen Andeutungen zeigen schon hinreichend deutlich, daß er eine Verstandestätigkeit des Menschen gegenüber den Glaubenswahrheiten, eine „intelligentia fidei", durchaus gelten läßt, obschon für ihn die übernatürlichen Werte der Theologie, seien sie nun als religiöse oder als affektive zu kennzeichnen, ohne allen Zweifel im Vordergrund stehen. Um nun die Eigenart der Auffassung des Seraphischen Lehrers noch besser zu ergründen, soll sie das folgende Kapitel in ihren historischen Zusammenhang hineinstellen.

II. Dogmengeschichtliche Einordnung

Die Theorie des hl. Thomas von Aquin über die Schau der Wahrheit im ewigen Licht ist bekannt, ebenso die entsprechende Lehre des hl. Bonaventura. M. Grabmann vergleicht einmal die beiden und gelangt zu dem Urteil: „Während bei Bonaventura das augustinische Element das vorwiegende ist und nur in einzelnen Punkten dem Aristotelismus einen bestimmenden Einfluß einräumt, ist umgekehrt in der Erkenntnislehre des hl. Thomas das Bestreben bemerkbar, die traditionellen Gedanken in aristotelische Formen zu gießen. Daß bei dieser Methode die aus der intuitiven Eigenart und dem überquellenden Spiritualismus des großen Kirchenlehrers von Hippo hervorströmende Doktrin . . . durch Thomas eine etwas nüchternere Darstellungsform gefunden hat, ist leicht zu begreifen"[36]. Wir möchten dieses Urteil auf die Grundhaltung der theologischen Prinzipienlehre bei beiden anwenden und, wenigstens soweit es Bonaventura betrifft, noch positiver formulieren. Denn dieser vertritt wirklich die augustinische Tradition des Mittelalters und lebt aus ihren Ideen. Ausdrücklich beruft er sich darauf, daß er den Spuren der Väter und Vorfahren getreulich gefolgt sei[37]. Und namentlich führt er sie an: Augustinus, Gregor (den Großen), Dionysius; er stellt ihnen an die Seite: Anselm, Bernhard, Richard (von St. Viktor) und sieht sie in dem einen

---

dicendum, quod illud est verum; attamen in amore Dei ipsi gustui coniuncta est cognitio. Optimus enim modus cognoscendi Deum est per experimentum dulcedinis; multo etiam excellentior et delectabilior est quam per argumentum inquisitionis. Unde ex hoc non habetur, quod cognoscere sit actus ipsius doni sapientiae praecipuus, sed quod quodam modo concurrit ad eius actum praecipuum; et hoc quidem est verum, quia, sicut tactum est, sapientia in se claudit utrumque actum; unde quodam modo respicit intellectum, quodam modo respicit affectum: In 3 sent., d. 35, q. 1, ad 5 (III 775ab).

[36] Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta 72.

[37] In his igitur et in omnibus aliis, si quis aspiciat diligenter et pie, inveniet, me a patrum et maiorum vestigiis non fuisse ausum recedere: In 2. sent., praeloc. (II 3b).

Hugo (von St. Viktor) zusammengefaßt[38]. Die eigentliche Glaubenslehre gründet er auf Augustinus, Anselm und Hugo, und damit hat sie für ihn ein ausgesprochen augustinisches Gepräge. Die konkrete Gestaltung der theologischen Erkenntnislehre bei ihm kann das nur bestätigen. Das beweisen nicht nur die zahlreichen Augustinuszitate, sondern noch mehr Inhalt und Ausdrucksweise. Bonaventura hat von Augustinus durch die Vermittlung von Anselm und den Viktorinern das Vertrauen auf die vom Glauben erleuchtete Vernunft, die ideale und sozusagen optimistische Auffassung vom Suchen nach der Wahrheit, die tiefgläubige und vom Übernatürlichen erfüllte Einstellung, die zum Herzen sprechende Art der Darlegung. Augustinisch ist seine Theologie, wenn er z. B. in seinem Breviloquium immer wieder hervorhebt: „Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est ..."[39]. Wir verstehen aber unter dem Augustinismus des hl. Bonaventura nicht eine allgemeine und beinahe unverbindliche Hochschätzung des großen Kirchenlehrers, wie sie auch noch in der Spätscholastik des 14. Jahrhunderts anzutreffen ist, sondern eine bewußte Abhängigkeit von ihm, die gerade in den grundlegenden Gedanken zu Tage tritt.

Eine derartige Feststellung kann im übrigen gar nicht überraschen, wenn wir Bonaventura aus seiner Zeit heraus erklären. Die theologische Erkenntnislehre der beginnenden Hochscholastik war zutiefst augustinisch, so bei Wilhelm von Auxerre, der älteren Franziskanerschule und der älteren Dominikanerschule (bis auf Albert den Großen). Es versteht sich von selbst, wer den stärksten Einfluß auf Bonaventura ausgeübt hat. Alexander von Hales ist sein Vater und Lehrer[40]. Odo Rigaldi und Wilhelm von Melitona schließen sich ebenso diesem an[41]; es ist jedoch nicht leicht auszumachen, ob Bonaventura parallel zu ihnen steht oder schon von ihnen abhängig ist. Jedenfalls sind die Linien, die zu Alexander führen, offensichtlich[42]. Wenn wir z. B. bei diesem lesen: „Quaedam (credibilia) vero sunt, quae disponunt ad intellectum et scientiam, sicut est in divinis. Unde, secundum aliam litteram, dicitur Is. 7,9: Nisi credideritis, non intelligetis. Non repugnet ergo doctrinam theologiae esse credibilium et esse scientiam ... Haec scientia primo generat fidem et postea, mundato corde per fidem operantem per dilectionem, generat intellectum. Unde haec est differentia istius doctrinae, quae

[38] Primum (fidem) maxime docet Augustinus, secundum (mores) maxime docet Gregorius, tertium vero (Dei et animae unionem) docet Dionysius. Anselmus sequitur Augustinum, Bernardus sequitur Gregorium, Richardus sequitur Dionysium, quia Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in praedicatione, Richardus in contemplatione. Hugo vero omnia haec: De reductione artium ad theologiam nr. 5 (V 321b).

[39] So: I, cp. 3 (V 211b).

[40] Quemadmodum in primo libro sententiis adhaesi et communibus opinionibus magistrorum et potissime magistri et patris nostri bonae memoriae fratris Alexandri, sic in consequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam: In 2 sent., praeloc. (II 3b). Siehe auch: In 2 sent., d. 23, a. 2, q. 3, ad 7 (II 547b).

[41] B. Pergamo, De quaestionibus ineditis ...

[42] Wir sehen hier ab von der Frage, ob die Alexander zugeschriebene Summa einheitlich und vollständig als sein Werk betrachtet werden kann. Auf jeden Fall kommt den einleitenden Fragen noch am ehesten Ursprünglichkeit zu, zumal da seine Schüler, Odo Rigaldi, Wilhelm von Melitona und Bonaventura, in der Behandlung desselben Gegenstandes sicher über die Summa hinausgekommen sind.

est sapientia, ab aliis, quae sunt scientiae: quia hic ipsum credere introducit ipsum intelligere ..."[43], so beweisen diese Ausführungen genau so gut eine Abhängigkeit von Augustinus wie den Einfluß auf Bonaventura.

Die Scholastik zu Anfang des 13. Jahrhunderts ist aber nicht allein augustinisch, sondern sie zeigt auch eine wachsende Vertrautheit mit Aristoteles und beginnt, dessen Wissenschaftslehre auf die Theologie anzuwenden. Nach den heute vorliegenden Quellen stellt Alexander von Hales als erster formell die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie[44]. Allerdings zielen seine anschließenden Ausführungen darauf hin, den Unterschied zwischen der theologischen und den anderen Wissenschaften nachzuweisen[45], aber das Problem selber ist nun einmal aufgeworfen. Beachtung verdient auch die Tatsache, daß Alexander mehrere Bedeutungen des Begriffes „Wissenschaft" unterscheidet, ohne jedoch zu bestimmen, welcher von ihnen auf die Theologie zutreffe[46]. Odo Rigaldi setzt den von seinem Lehrer eingeschlagenen Weg fort; einmal nimmt er dabei sogar beinahe die Subalternationslehre des hl. Thomas vorweg[47], bleibt jedoch im wesent-

[43] Summa I. Tract. introd., q. 1, cp. 1, ad 3 et 4 (I 3b—4a).

[44] Ibd. cp. 1. Utrum doctrina theologiae sit scientia (I 1). — Wilhelm von Auxerre hat z. B. diese quaestio noch nicht, obschon er bereits die aristotelischen termini (principia, conclusiones) auf die Theologie anwendet.

[45] Theologia igitur, quae perficit animam secundum affectionem, movendo ad bonum per principia timoris et amoris, proprie et principaliter est sapientia ... Doctrina theologiae est sapientia ut sapientia: Ibd. sol. (I 2b). Theologia non est sicut alia scientia nec connumerabitur inter alias, ut alicui parti philosophiae supponatur: Ibd. cp. 2. sol. (I 5b). Aliae scientiae procedunt ex principiis veritatis ut veritatis per se notis; haec autem scientia procedit ex principiis veritatis ut bonitatis et per se notis ut bonitatis, quamvis occultis ut veritatis. Unde haec scientia magis est virtutis quam artis et sapientia magis quam scientia: Ibd. cp. 4, ad 2 (I 9b).

[46] Distingue, quod scientia dicitur stricte, communiter, communissime. Stricte dicitur scientia rei per causam, sicut dicit Philosophus: Scire idem est quod causam rei nosse. Communiter dicitur scientia visio rei per intellectum ... Communissime vero dicitur scientia eo modo, quo dicit Augustinus, De videndo Deo: „Scientia nostra constat ex rebus visis et creditis ... Non immerito ergo nos scire dicimus non solum ea, quae vidimus vel videmus, verum etiam ea, quae idoneis testibus vel testimoniis credimus": I, tract. introd., q. 2, m. 3, cp. 3, resp. 2 (I 33b—34a).

[47] Ad illud, quod primo obicitur, quod haec scientia non habet principia manifesta se ipsis, iam patet responsio, quia illud verum est de scientia proprie dicta. Tamen potest aliter dici, quod sicut in aliis scientiis sunt principia, quae sunt omnibus nota, sicut sunt dignitates: sunt etiam suppositiones sive petitiones, quia idem sunt per essentiam, quae sunt principia illi scientiae et supponuntur in illa; sunt etiam et conclusiones; sic etiam dicendum est in theologia, quod sunt dignitates, quae omnibus sunt manifestae, scilicet quod Deus est summe bonus, super omnia diligendus et quod summe iustus et huiusmodi, et horum cognitio est scripta in corde nostro sicut et cognitio principiorum; sunt etiam suppositiones et istae sunt articuli fidei; sunt etiam et conclusiones, quae sequuntur ex illis dignitatibus et ex illis suppositionibus. Differunt tamen suppositiones illae a suppositionibus aliarum scientiarum et in aliquo conveniunt. Conveniunt enim in hoc, quod sicut in aliis scientiis suppositiones non probantur, sic et in theologia supponuntur articuli fidei; sed in hoc est differentia, quia in aliis scientiis suppositiones sunt manifestae ipsi rationi sine adminiculo extrinseco ... sed in theologia indigent adminiculo gratiae fidei. Igitur theologia quantum ad acceptionem illarum dignitatum, quae menti hominum sunt impressae, quas etiam ab aliis scientiis non mendicat, dicitur sapientia quasi cognitio causarum altissimarum; sed quantum ad conclusiones ex illis principiis illatas est scientia, unde simpliciter et necessario oportet illas credere; sed ratione cognitionis illarum suppositionum attenditur acceptio fidei. Ulterius quantum ad conclusiones consequentes ex illis suppositionibus est scientia non simpliciter, sed fidei, quia illas supponit: Quaest. theol. q. 1, ad 1 (P e r g a m o 22).

lichen der augustinischen Tradition treu, da er sagt: „Sicut volunt Bernardus et Richardus de Sancto Victore, habitus, qui ex huiusmodi ratiocinationibus relinquitur in nobis, intelligentia est et est nobilior habitus quam scientia per demonstrationem habita; nobilior dico, quia de nobiliori re et quia a nobiliori dante sive faciente eam in nobis; illa tamen scientia nobilior est, quia nobiliori modo habita; non enim contingit hic ita de necessitate demonstrare sicut in demonstrativis scientiis"[48]. Ähnliches gilt für Wilhelm von Melitona[49]. Unter diesen Umständen kann es nicht wunder nehmen, wenn Bonaventura in seiner theologischen Erkenntnislehre die grundlegende Haltung des Augustinismus mit aristotelischen Elementen durchsetzt. Er kennt den „Philosophen", wie die vielen Zitate aus dessen Schriften beweisen[50]. Bei einem Vergleich, den er zwischen ihm und Plato zieht, versteht er es, eine objektive Wertung zu wahren, indem er erklärt: „Videtur, quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae. Ille enim principaliter aspiciebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora"[51]. Zweimal benutzt er die aristotelische Subalternationslehre, einmal um das Verhältnis der Theologie zur Heiligen Schrift klarzulegen[52], das andere Mal, um das des Kirchenrechtes zur Theologie zu bestimmen[53]. Das bedeutet zwar etwas ganz anderes als das, was der hl. Thomas mit der Anwendung desselben Begriffes erreichen wollte, aber es ist immerhin ein Zeichen für den Einfluß, den er von Aristoteles her erfahren hat. So ist es wohl auch zu erklären, daß er der „ratiocinatio" oder dem „adminiculum rationis" einen größeren Raum in der theologischen Erkenntnis zugesteht als Alexander von Hales[54]. Freilich würde eine

---

[48] In 1 sent., prooem., q. 2, ad 4. (Pergamo 14).

[49] Respondeo, quod theologia potest comparari ad scientias alias secundum modum convenientiae et differentiae. Secundum modum convenientiae, quia sicut in aliis sunt dignitates, quae sunt principia per se nota, et suppositiones, quae non sunt per se notae, et conclusiones, sic et in theologia. In theologia enim sunt principia ut dignitates, quod Deus est summe bonus, summe iustus, similiter: Non facias alii, quod tibi non vis fieri, et huiusmodi, quae naturaliter sunt humanae menti impressa. Suppositiones sunt quidam articuli fidei, qui non sunt humanae menti naturaliter impressi, ut de Trinitate personarum et Incarnatione. Ex his eliciuntur conclusiones quaedam, ut ex hoc, quod Deus (est) summe iustus, quod reddet unicuique iuxta opera sua . . . Quantum ad primam acceptionem est sapientia: quantum ad secundam, fides; quantum ad tertiam, scientia. Sic igitur, quantum ad quaedam, acceptio theologiae dicitur sapientia; quantum ad quaedam dicitur fides, et quantum ad hoc differt ab aliis. Fides enim, quae est acceptio in aliqua scientia temporali, est acceptio deficiens ab illa, quae est scientia; sed acceptio fidei, secundum quod hic sumitur fides, certissima est. Quantum autem ad tertiam est scientia et cum aliis convenit. Sic igitur patet, quomodo sapientia et quomodo scientia: Quaest. theol. q. 2, nr. 4 ad 1 (Pergamo 311—312).

[50] Aus den Analytica posteriora allein 52 (ed. Quaracchi IX 266).

[51] Sermo IV. de rebus theologicis nr. 18 (V 572a).

[52] Text in Anm. 12.

[53] Licet in hac quaestione (de excommunicatione) canonum sit dicere quia, tamen theologiae est dicere propter quid tamquam scientiae superioris: In 4 sent., d. 18, p. 2, q. 3 (IV 488b).

[54] Siehe die Bonaventuratexte in Anm. 16, 19, 24. — Zum Vergleich diene folgender Text des Alexander von Hales: Non est modus sacrae Scripturae artis vel scientiae secundum comprehensionem rationis humanae, sed per dispositionem divinae sapientiae ad informationem animae in iis, quae pertinen ad salutem . . . Alius est modus scientiae, qui est secundum comprehensionem veritatis per humanam rationem; alius est modus scientiae secundum affectum pietatis per divinam traditionem. Primus modus definitivus debet esse,

eigene quaestio „utrum theologia sit scientia" uns noch mehr Aufschluß darüber geben, wie Bonaventura ohne Beeinträchtigung der augustinischen Grundlage die aristotelischen Faktoren eingebaut hätte, aber leider müssen wir darauf verzichten.

Ein Musterbeispiel für die traditionelle Haltung Bonaventuras in der theologischen Erkenntnislehre ist seine Stellungnahme zu der Frage nach der Vereinbarkeit von Glauben und Wissen. Es wird überflüssig sein, alle die Texte aus dem Beginn der Hochscholastik hier anzuführen, die eine Antwort im positiven Sinne bringen[55]. Eher könnte man untersuchen, ob die verneinende Ansicht des hl. Thomas schon vorher Vertreter aufzuweisen hat. M. Grabmann nennt aus der Endzeit der Frühscholastik nur einen gewissen Magister Ubertus und Simon von Tournai als Vorläufer[56]. Jedenfalls ist im 13. Jahrhundert Thomas von Aquin der erste, der, zunächst noch zögernd, wie der Sentenzenkommentar zeigt, und dann entschiedener die Unvereinbarkeit von Glauben und Wissen in demselben Subjekt lehrt[57]. Hand in Hand geht damit bei ihm die Anwendung des aristotelischen Wissenschaftsbegriffes im strengen Sinne auf die Theologie[58]. So wird diese aus einer „intelligentia fidei" zu einer „scientia conclusionum". Bonaventura hingegen hält unentwegt an der augustinischen Linie in der grundsätzlichen Auffassung von der Glaubenserkenntnis fest. Die einschlägigen Texte haben uns schon beschäftigt[59]; wir verweisen noch auf die klare Aussage, nach der das Ineinander von Glaubenszustimmung und Verstandeszustimmung hervortritt: „Quando aliquis simul est sciens et credens, habitus fidei tenet in eo principatum; et ideo talis assensus fidei assentit ipsi Veritati propter se, ita quod propter dicit rationem principaliter moventem. Assensus etiam scientiae assentit eidem propter rationem, ita quod propter non dicit rationem principaliter moventem"[60]. Gleichzeitig mit Bonaventura haben Albert der Große und Robert Kilwardby ähnliche Anschauungen vorgetragen[61].

divisivus, collectivus ... Secundus modus debet esse praeceptivus, exemplificativus, exhortativus, revelativus, orativus, quia ii modi competunt affectui pietatis: I tract. introduct. q. 1, cp. 4, a. 1. respondeo et ad 2 (I 8ab).

55 Sie schließen sich an die Frage des Petrus Lombardus an: Si aliqua sciuntur, quae creduntur (III. sent., d. 24). Siehe die Ausführungen bei M. Grabmann, Augustins Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken (Mittelalterliches Geistesleben II. München 1936, 35—62, bes. 57—62). Ferner das Scholion der Quaracchiausgabe der Werke Bonaventuras (III 524).

56 Grabmann, a. a. O. (vorige Anm.) 57—62.

57 J. Beumer, Theologie als Glaubensverständnis, Würzburg 1953, 89—90.

58 Man könnte die Frage aufwerfen, was für Thomas logisch das erste war, die Leugnung der Vereinbarkeit von Glauben und Wissen oder die Anwendung des aristotelischen Wissenschaftbegriffes. Sicher ist, daß beides sich gegenseitig bedingt. Vielleicht darf man annehmen, Thomas habe die traditionelle These „aliqua sciuntur, quae creduntur" deshalb fallen gelassen, um so den Weg für eine schärfere Fixierung der Terminologie frei zu bekommen.

59 Text in Anm. 28.

60 In 3 sent., d. 23, a. 2, q. 3, ad 3 (III 523b). — Siehe weiter: Cum fides respiciat intellectum ... A parte autem intellectus dupliciter potest attendi maior magnitudo in fide: aut quia clarius cognoscit ipsum creditum aut quia cognoscit ipsum in pluribus sive distinctius. Primo modo dicitur fides magna cognitione; secundo, articulorum quantitate, quia articulos scit melius distinguere: In 3 sent., d. 25, dubium 1 (III 551b).

61 Von Robert seien zwei Texte zitiert: Quaeritur: Utrum liceat de his inquirere disputando, praecipue quae spectant ad fidem ... Quamvis fides virtus secundum quod

Aber, so könnte man vielleicht einwenden, hat denn Bonaventura überhaupt in der theologischen Erkenntnislehre einen nennenswerten Fortschritt erzielt, wenn sie wirklich nichts anderes als den Augustinismus des Mittelalters wiedergibt? Ihre Traditionsgebundenheit stellt in der Tat einen ihrer Vorzüge dar, und sicher nicht den geringsten, jedoch ist es nicht der einzige. Selbst wenn man in der Anwendung aristotelischer Begriffe eine in der Theologie des 13. Jahrhunderts bereits traditionell gewordene Gewohnheit erblicken will, so ist doch zuzugeben, daß Bonaventura einen zwar maßvollen, aber anderseits auch ganz persönlich geformten Gebrauch davon zu machen versteht. Es sei hier nur an die Bestimmung des theologischen Objektes, des „intelligibile in credibili", erinnert[62]. Seine große Ausgeglichenheit bewahrt ihn davor, sich in extremer Stellungnahme zu exponieren. So verwirft er keineswegs jedwede Erforschung der göttlichen Geheimnisse und betont nur, daß sie als „notitia pia" im Geiste Gottes geschehen müsse[63]. Eine tiefe Ehrfurcht vor der Offenbarung, insbesondere vor der Heiligen Schrift, erfüllt ihn, was ihm dann zu etwas mißtrauischer Kritik an der Philosophie und deren Erkenntnissen Veranlassung gibt[64]. Dazu kommt noch die schlichte und fromme Art der Darlegung, die nur aus einem Leben nach dem Glauben stammen kann und deshalb auch unmittelbar religiös anspricht. Bonaventura hat einen ausgesprochenen Sinn für die großen Zusammenhänge der Heilsgeschichte und weiß sie lichtvoll und anregend herauszustellen. So weist er mit unnachahmlicher Meisterschaft dem Kreuz als Erkenntnismittel, der „crux intelligibilis", einen Platz mitten in der Theologie an[65]. Alles das läßt schon auf eine geprägte Eigenart schließen, die ihrerseits auch einen gewissen Fortschritt bedeutet. Wir dürfen endlich noch hervorheben, daß Bonaventura, wie wir es sonst kaum bei einem Theologen beobachten können, die Persönlichkeit eines Heiligen, seines Vaters Franziskus, sogar in systematische Abhandlungen einbezieht, die also nicht nur rein objektiv von dessen Geist Zeugnis ablegen[66].

---

huiusmodi non praebetur (? probetur), tamen aliqua, quae creduntur, probari possunt. Et tales rationes et disputationes utiles sunt ecclesiae tum propter fideles, et hoc ad augendam eorum fidem et ad creditorum intelligentiam, tum propter infideles sive pertinaces revincendos sive non pertinaces ad fidem trahendos: Quaestio de natura theologiae 2. (ed. F. Stegmüller 27). In his, quae tradit (Scriptura) testimonio scripti vel verbi sine ratiocinatione vel visione, facit fidem ... In eisdem autem prius creditis, cum postea affert rationem, facit intellectum sive intelligentiam, quia iam incipit intellectu videri, quod prius credebatur: Ibd. 6 (44—45). [62] Texte in Anm. 11, 12, 13.

[63] Perscrutatio maiestatis et sublimium potest esse ... in spiritu diabolico, humano et divino ... Tertia vero (est) pietatis: Commentarius in Joannem 11 (VI 244a).

[64] Doctrina fidei magis veraciter est tradita quam aliqua scientia philosophica quia Spiritus sanctus et ipse Christus ... in nullo falsum dixerunt nec in aliquo possunt reprehendi, quod de nullo philosopho arbitror vere posse dici in traditione alicuius doctrinae, immo inveniuntur veris multa falsa permiscuisse: In 3 sent., d. 23, a. 1, q. 4, ad 4 (III 482b). Ähnlich: In 3 sent., d. 24, a. 2, q. 3, ad 4 (III 524b).

[65] Ipsa (Scriptura) agit de toto universo quantum ad summum et imum, primum et ultimum et quantum ad decursum intermedium sub forma cuiusdam crucis intelligibilis, in qua describi habet et quodam modo videri lumine mentis tota machina universi: Breviloquium, Prol. 6 (V 208a).

[66] Secundum quod homo plus reformatur et reducitur ad statum innocentiae, secundum hoc magis sibi mansuescunt huiusmodi creaturae (irrationales), et ipse circa eas

Endlich könnte noch die Frage aufgeworfen werden, ob in der Theologie des hl. Bonaventura, auch innerhalb des durch seine Eigenart gesteckten Rahmens, ein weiterer Fortschritt möglich oder gar angemessen gewesen wäre. Von vorneherein ist das wohl anzunehmen, schon deswegen weil er nur eine relativ kurze Zeit für ein ungestörtes Studium zur Verfügung hatte. Und tatsächlich sehen wir, wie seine theologische Prinzipienlehre in einzelnen Punkten ausbaufähig und auch ausbaubedürftig ist. Wie wir schon erwähnten, läßt die an sich vortreffliche Formulierung „intelligibile in credibili" den Wunsch nach einer genaueren Bestimmung dessen, was erkannt wird, aufkommen. Die bereits angeführten Texte sagen zu wenig über die Wege der Verwirklichung des „intellectus fidei"[67]. Man kann vermuten, daß Bonaventura besonders eine Vervollkommnung der Analogie anstrebte, und diese Vermutung wird zur Gewißheit, wenn zu den rein theoretischen Aussagen die praktische Durchführung hinzugenommen wird. Einmal, soweit wir das feststellten, spricht er sich grundsätzlich darüber aus: „Fides habilitat ad assentiendum Deo in articulis, quos etsi non videat in se, tamen videt in creatura, cognoscendo, quid est, quod per nomen dicitur; numquam enim cognoscit aliquis credens, quid sit Trinitas, nisi quia videt, quid sit ternarius in creatura. Sed ulterius donum intellectus illuminat ad intelligendum non solum, quid est quod per nomen dicitur, sed etiam ad videndam rationem, quod Trinitas debeat in Deo esse, per hoc, quod videt in ipsa imagine egressum verbi a mente per viam generationis, et amoris ab utroque per viam connexionis. Ex his patet, quod etsi fides et intellectus sint per speculum, tamen in modo speculandi differunt"[68]. Wenn damit die theologische Erkenntnis als solche gemeint ist — allerdings setzt der Besitz des donum intellectus die fides formata voraus —, dann muß nach Bonaventura die Entfaltung der Analogie die vornehmlichste Aufgabe dabei übernehmen. Freilich ist die Theorie nur angedeutet, wie wir ebenso nur Ansätze zu einer terminologischen Fixierung antreffen. „Scientia" und „intelligentia" werden nicht unterschieden, und selbstverständlich hat der erstere Ausdruck noch nicht die aristotelische Bedeutung. Es sind zwar innerhalb der einzelnen termini einige Unterteilungen angegeben, die indes kaum die von uns hier ge-

---

maiori pietate movetur; sicut de beato Francisco legitur, quod erga huiusmodi creaturas mira pietatis teneritudine affluebat, quia iam quodam modo innocentiam recuperaverat. In cuius rei signum creaturae irrationales eidem obtemperabant: In 3 sent., d. 28, q. 1 concl. (III 622b). Siehe weiter: Itinerarium mentis in Deum, prologus nr. 1—3 (V 295ab); ibd. cp. 7, nr. 3 (V 312b); De perfectione evangelica q. 2, nr. 38 (VII 228a).

[67] Vgl. die Stellen in Anm. 6, 14, 19, 33. — Matthäus von Aquasparta führt den Grundgedanken des Meisters weiter: Alia sunt credibilia, quae pertinent ad propria in divinis . . . Haec autem quamvis, ut dictum est, habeant necessarias rationes . . . tamen, quia excedunt intellectum humanum et omnino sunt supra rationem, ideo virtute intellectus ad illorum probationem pertingi non potest; sed mens fide purgata et elevata, per quam venitur ad intellectum . . . et dono intellectus superinfuso ad illorum cognitionem pervenire potest, tam ex conditionibus divinis quam ex vestigiis in creatura repertis et maxime ex ratione imaginis . . .: Quaestiones disputatae, q. 5, de fide (ed. Quaracchi 138—140).

[68] In 3 sent., d. 35, q. 3, ad 6 (III 779b).

stellten Fragen berühren[69]. In gleicher Weise bleiben die zur Kennzeichnung der Analogie verwandten Begriffe fast ohne eine erkenntnistheoretische Erklärung[70]. Den mystischen Phänomenen widmet Bonaventura seine besondere Aufmerksamkeit[71], aber eine exakte Abgrenzung gegenüber der gewöhnlichen intelligentia fidei, zumal wenn diese an die Vermittlung der Geistesgaben geknüpft erscheint, wird sich schwerlich feststellen lassen. Der mittelalterliche Augustinismus leidet überhaupt an einer gewissen terminologischen Unbestimmtheit; darum ist es nicht zu verwundern, daß auch die theologische Erkenntnislehre des Seraphischen Lehrers trotz ihrer religiösen Tiefe oder gerade wegen ihrer religiösen Tiefe Anteil daran hat.

Die dogmengeschichtliche Einordnung der Texte ermöglicht uns eine deutlichere Vorstellung von der prinzipiellen Auffassung der Theologie und ihrer rationalen Funktion bei Bonaventura. Wenn wir noch mehr eindringen wollen, müssen wir die historische Betrachtung verlassen und die systematische Methode anwenden. Es gilt dann, nach der Berechtigung der Bonaventuratheologie zu fragen und sie an dem Idealbild einer Theologie an sich zu messen.

III. Theologische Würdigung

Zum besseren Verständnis der folgenden Ausführungen möchten wir zwei Erklärungen vorausschicken. Erstens ist die Theologie eines bestimmten Theologen immer irgendwie zeitgebunden, und eine richtige Einschätzung wird diesen Umstand nicht übersehen dürfen. Denn es spricht dann ein Mensch über göttliche Dinge, sicherlich im Anschluß an die überzeitliche Offenbarung Gottes, aber doch eben als Mensch mit den ihm zur Verfügung stehenden menschlichen und wandelbaren Ausdrucksmitteln. So wäre es also auch falsch, wenn man die Theologie des hl. Bonaventura aus ihrer konkreten Situation herauslösen und rein in sich beurteilen wollte. Zweitens besagt die mittelalterliche Scholastik bis auf Melchior Cano hauptsächlich und beinahe ausschließlich spekulative Theologie, und eine Berücksichtigung der Belange der positiven Theologie wird man bei ihr nur angedeutet finden. Das bewahrheitet sich bei Bonaventura genau so gut wie bei Thomas von Aquin[72]. Was ersteren angeht, so ist es zwar richtig, daß er praktisch

---

[69] Intelligere dicitur dupliciter ... Uno modo intelligere dicitur large nosse ... Alio modo intelligere, hoc est ratione praevia cogitare: In 3 sent., d. 24, dub. 3 (III 530ab). Ähnlich: In 1 sent., d. 19, p. 2, dub. 1 (I 365a). Für den Ausdruck „scire": In 3 sent., d. 24, dub. 4 (III 531b).

[70] Über die praktische Durchführung der Begriffe vestigium, imago und similitudo in der Trinitätslehre des hl. Bonaventura siehe das Werk von Szabó.

[71] Über die Unterscheidungen Bonaventuras in der Mystik, insbesondere in der Lehre von den contemplationes, siehe Bonnefoy, a. a. O. 54—59. Ferner: E. Longpré, Bonaventure (Dictionnaire de spiritualité I., Paris 1937, 1768—1843).

[72] Vgl. dazu: J. Beumer, Positive und spekulative Theologie, Kritische Bemerkungen an Hand der Loci theologici des Melchior Cano (Scholastik 29 [1954] 53—72).

allenthalben die Heilige Schrift und die Kirchenväter benutzt und sich gelegentlich auch auf die Autorität der Kirche beruft[73], jedoch erscheint die Theorie des positiven Beweises noch sehr wenig ausgebildet. Allerdings verdient in diesem Zusammenhang erwähnt zu werden, daß unser Theologe das Wachstum des Glaubens u. a. in eine distinkte und explizierte Erkenntnis der Offenbarungswahrheiten verlegt[74] und überdies zwischen Glauben und Glaubensverständnis die Autorität der Schrift als Mittelglied stellt[75]; letzteres will wohl bedeuten: Nach dem einfachen Glauben und vor der tieferen Erfassung seines Inhaltes steht die Feststellung der Glaubensgegebenheiten, also die wesentliche Aufgabe der positiven Theologie. Trotzdem halten wir aufrecht, daß Bonaventura im großen und ganzen nur die spekulativ-theologische Erkenntnis anerkennt, und diesem Tatbestand hat offenbar eine objektive Würdigung seiner Gesamttheologie nach besten Kräften Rechnung zu tragen.

Für ihren Wert sprechen zunächst einmal schon äußere Gründe. Der hl. Bonaventura hat nämlich durch seine Kanonisation, durch seine Erhebung zur Würde eines Kirchenlehrers und durch wiederholte Anerkennung seiner Verdienste um die Theologie eine eigene Stellung[76]. Die höchste kirchliche Autorität ist für ihn eingetreten, gewiß nicht um jede einzelne seiner theologischen Lehren zu approbieren, wohl aber doch um seine Theologie als solche in einer bestimmten Ganzheit positiv zu würdigen. Wir dürfen wohl daraus folgern, daß die grundsätzliche Haltung in der Erkenntnistheorie nicht davon ausgeschlossen ist oder wenigstens daß keine entscheidenden Bedenken gegen sie vorgebracht werden können. Noch anderes kommt dazu. Wie wir bereits gesehen haben, ist Bonaventura der Exponent des mittelalterlichen Augustinismus und demnach ein beachtlicher Vertreter einer theologischen Richtung, die Jahrhunderte lang in der westlichen Kirche maßgebenden Einfluß besessen hat. Ferner bedeutet seine Theologie auch etwas für die Folgezeit. Vor allem hat sie in seinem Orden auf die sogenannte mittlere Franziskanerschule eingewirkt (Matthäus von Aquasparta, Roger Marston und in etwa noch Richard von Mediavilla gehörten ihr an, um nur die bekanntesten Namen zu nennen) und einigermaßen selbst auf Duns Scotus;

---

[73] Z. B.: Universalis Ecclesia has relaxationes acceptat; sed constat, quod ipsa non errat; ita dictum est Petro: In 4 sent., d. 20, p. 2, a. 1, q. 2, fund. 1 (IV 532a); Controversia vero venit ex huius articuli (de processione Spiritus sancti) professione. Professio vero huius articuli venit ab Ecclesia Latinorum ex triplici causa, videlicet ex fidei veritate, ex periculi necessitate et ex Ecclesiae auctoritate: In 1 sent., d. 11, a. 1, q. 1 (I 212a).

[74] Credere autem omnes articulos explicite et distincte est fidei iam provectae. Hoc enim non est de generali fidei necessitate; sed si necessarium est alicui, illis est necessarium, qui in cognitione fidei profecerunt, et illis potissime, qui fidem aliis explicare et manifestare tenentur, vel etiam, qui officium docendi et praedicandi assumunt, sicut sunt habentes curam animarum et praedicatores verbi Dei et doctores sacrae Scripturae et alii, quorum conversatio versatur circa fidei veritatem: In 3 sent., d. 25, a. 1, q. 3, concl. 4 (III 544a). Siehe auch den Text in Anm. 60 (unten).

[75] Der ganze Text in Anm. 11. In etwa gehört auch die in Anm. 12 zitierte Stelle hierher. Das Breviloquium bringt das Mittelglied zwischen Glauben und Verständnis nicht (Text in Anm. 13).

[76] Eine gute Übersicht bietet: Sancti Bonaventurae opera theologica selecta I., editio minor, Quaracchi 1934, S. VII—XXV.

wenn in dessen Schule das Ansehen des Seraphischen Lehrers auch nicht immer im gleichen Maße geschätzt worden ist, so hat es anderseits häufig Bestrebungen gegeben, sie verstärkt und betont heranzuziehen, besonders in der neueren Zeit. Auch außerhalb seines Ordens vermag sich der hl. Bonaventura zu behaupten; abgesehen von Thomas wird kein anderer Scholastiker so rühmend hervorgehoben wie er, und seine theologischen Schriften, selbstverständlich noch mehr seine mystischen, sind allenthalben verwertet. Man kann vielleicht sogar sagen, daß sich die praktische Anerkennung gerade auf die spezifische Art seiner Theologie bezieht, auf die religiöse Grundeinstellung und auf das Geschick, die tiefgläubige Darlegung mit rationeller Durchdringung in ansprechender Weise zu vereinigen. Doch damit gehen wir schon zu den inneren Gründen einer theologischen Wertung über.

Im Vordergrund der Theologie Bonaventuras steht unübersehbar der Glaube. Das machen seine formellen Aussagen deutlich[77], das zeigt ebenso die praktische Durchführung in den Einzelfragen. Gerade für den Fall, daß sich Glaube und Wissen in ein und demselben Träger vorfinden, behauptet er klar die Vorrangstellung des Glaubens[78]. Die Glaubenswahrheiten selber sind nach seiner Überzeugung Objekt der Theologie, und zwar in erster Linie und direkt und unmittelbar. Deshalb braucht er gar nicht den Vorwurf zu befürchten, den man gegen die „Konklusionstheologie" thomistischer Prägung — zu Recht oder zu Unrecht, darauf kommt es hier nicht an — erhoben hat, daß nämlich die theologische Erkenntnis auf nebensächliche und zweitrangige Gegenstände abgedrängt werde. Er kann zudem folgerichtig an seiner These festhalten, weil er mit der augustinischen die Vereinbarkeit von Glauben und Wissen lehrt, eine allem Anschein nach notwendige Voraussetzung für ein eigentliches Glaubensverständnis. Selbstverständlich vermag eine Theologie, in welcher Form sie auch auftreten wird, nicht ohne irgendeine Philosophie auszukommen. Denn es soll ja eine Vervollkommnung des Glaubens erreicht werden, und das nach der Erkenntnisseite hin. Man kann sich eine derartige Vervollkommnung denken, die nicht das geringste mit Theologie zu tun hätte[79]; jene muß vielmehr das dem Glauben wesensmäßige und wesensnotwendige Dunkel erhellen, ohne es jedoch aufzuheben. Verschiedene Versuche sind im Laufe der Zeit angestellt worden, von denen einige wegen ihres Rationalismus und andere wegen ihres Mystizismus sich nicht durchsetzen konnten. Bonaventura hat offensichtlich einen gangbaren Mittelweg beschritten, der die Extreme zur Linken und

[77] Est enim ipsa fides omnium supernaturalium illuminationum, quamdiu peregrinamur a Domino, et fundamentum stabiliens et lucerna dirigens et ianua introducens; secundum cuius etiam mensuram necesse est mensurari sapientiam nobis divinitus datam, ne quis sapiat plus quam oportet sapere, sed ad sobrietatem, et unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei. Mediante igitur hac fide datur nobis notitia sacrae Scripturae: Breviloquium, prol. (V 201b).

[78] Habitus fidei tenet in eo principatum: In 3 sent., d. 23, a. 2, q. 3, ad 3 (III 523b).

[79] Ganz abgesehen von der wenigstens indirekten Stärkung des habitus des Glaubens durch das Wachstum in der Gnade ist der Fall zu berücksichtigen, daß der Glaube sich in Versuchung und Verfolgung bewährt, wobei dieser sicher eine Vermehrung, nicht aber notwendig eine Aufhellung erfährt.

zur Rechten vermeidet. Schon seine Erleuchtungstheorie ist maßvoll gehalten[80]. Ferner werden die rationalen Momente durchaus den religiösen Faktoren untergeordnet, ohne daß jedoch diese ausschließlich zur Geltung kämen. Alles das bedeutet für die Theologie Bonaventuras einen unbezweifelbaren Wert und Vorzug, nicht als ob sie die einzig mögliche Art darstellte, wohl aber, weil sie in ausgezeichneter Weise die Belange des übernatürlichen Glaubens und zugleich die der menschlichen Vernunft vertritt.

Wir können das Gesagte unschwer noch erweitern. Nicht allein der Glaube erhält sein Recht in der Theologie des hl. Bonaventura, sondern das Religiöse und Übernatürliche überhaupt, worin zudem die affektiven Werte miteingeschlossen sind. Die im ersten Kapitel angeführten Texte lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, daß dem Rationalen nicht zuviel an Raum und Bedeutung beigemessen ist. Für einen oberflächlichen Leser könnte es vielleicht sogar untergehen in den häufiger auftretenden und stärker betonten Äußerungen, die sich auf die religiöse Art der theologischen Erkenntnis beziehen[81]. In Wirklichkeit besteht bei Bonaventura ein relativ vollkommener Ausgleich zwischen den beiden Haltungen. Bezeichnend ist z. B. dafür, daß er zwar oft die Geistesgaben heranzieht, um die Genesis der intelligentia fidei zu erklären, aber sie doch nicht als absolut notwendig hinstellt[82]. Oder wenn er die Fragen der Mystik mit einer besonderen persönlichen Anteilnahme bespricht, so besagt das für ihn keinen Grund, die theologische Systematik zu vernachlässigen. Einen gewissen Ausgleich sucht er namentlich noch in der Entscheidung des Problems, ob die Theologie als spekulative oder als praktische Wissenschaft anzusehen sei[83]. Wenn man etwas vermissen sollte, wäre es am ehesten eine exakte und konstant durchgeführte Terminologie, die ohne Schädigung des Religiösen die Interessen des Rationalen wahren könnte, oder auch eine eingehendere Behandlung der theologischen Methode. Jedoch verlangt dieser letzte Punkt eine etwas weiter ausholende Darstellung.

---

[80] Siehe darüber: F. Imle, Gott und Geist, Das Zusammenwirken des geschaffenen und ungeschaffenen Geistes im höheren Erkenntnisakt nach Bonaventura, Unter Mitwirkung von P. Julian Kaup O. F. M., Werl 1934; G. H. Tavard, Transiency and permanence, The nature of theology according to St. Bonaventure, New-York 1954; Z. van Woestyne, Augustinismus in gnoseologia S. Bonaventurae et S. Thomae, Antonianum 8 (1933) 281—306; 9 (1934) 388—404, 475—504.

[81] Vgl. die Zusammenstellung der einschlägigen Texte bei Th. Soiron, Doctrina seraphici doctoris S. Bonaventurae, Prolegomena ad sacram theologiam ex operibus eius collecta (Florilegium Patristicum 30), Bonn 1932. [82] Text in Anm. 9.

[83] Perfectibile a scientia est intellectus noster. Hunc autem contingit considerare tripliciter, scilicet in se, vel prout extenditur ad affectum, vel prout extenditur ad opus. Extenditur autem intellectus per modum dictantis et regulantis. Secundum hunc triplicem statum . . . habet triplicem habitum directivum. Nam si consideremus intellectum in se, sic est proprie speculativus et perficitur ab habitu, qui est contemplationis gratia, qui dicitur scientia speculativa. Si autem consideremus ipsum ut natum extendi ad opus, sic perficitur ab habitu, qui est, ut boni fiamus; et hic est scientia practiva sive moralis. Si autem medio modo consideretur ut natus extendi ad affectum, sic perficitur ab habitu media inter pure speculativum et practicum, qui complectitur utrumque: et hic habitus dicitur sapientia, quae simul dicit cognitionem et affectum . . . Unde hic est contemplationis gratia, et ut boni fiamus. Talis est cognitio tradita in hoc libro. Nam cognitio haec iuvat fidem, et fides sic est in intellectu, ut, quantum est de sui ratione, nata sit movere affectum: In 1 sent., prooem., q. 3 (I 13ab).

Sicherlich kommt der theologischen Erkenntnislehre die Aufgabe zu, die Wege zu der Verwirklichung einer spekulativen Theologie anzugeben. Vieles ist schon damit erreicht, daß deren Wesen und Eigenart richtig gesehen wird, und dieses liegt u. E. bei Bonaventura vor. Er hätte von seiner Grundlage aus leicht auch die methodischen Fragen in Angriff nehmen können, aber er ist über die ersten Ansätze nicht hinausgekommen. Die Ursachen hierfür sind teils in dem Mangel an Vorarbeiten zu suchen, teils vielleicht noch darin, daß Bonaventura selber weniger die Notwendigkeit einer derartigen zunächst rein theoretischen Methodologie empfand. Eine weiterhin fortgeschrittene Theologie vermag indes mit geringer Mühe das Angefangene zu vollenden und das in etwa Versäumte nachzuholen, und zwar, was hierbei von letzter, entscheidender Bedeutung ist, ohne auf diese Weise wirklich wesensfremde Elemente in die Auffassung Bonaventuras von der spekulativen Theologie hineinzutragen. Seine von uns schon hinreichend gewürdigte Formel „intelligibile in credibili" kann in dem Weiterbildungsvorgang bequem den Ausgangspunkt abgeben; sie ließe sich dann mit Hilfe des Analogiebegriffes genauer als „analogia proportionis" erklären, welche ihrerseits das tragende Fundament für die durch das Vatikanische Konzil gewählte Ausdrucksweise „ex eorum, quae (ratio fide illustrata) naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo" bilden würde[84]. Ungleich schwieriger müßte die Ergänzung werden, falls eine methodisch ausgebaute Theologie, wie sie aber zu Beginn der Hochscholastik noch nirgendwo vorlag, der religiösen und affektiven Momente entbehrte oder wenigstens deren zusätzliche Betonung erforderte. Der hl. Bonaventura bietet uns hingegen eine theologische Erkenntnislehre, die alle Vorteile des mittelalterlichen Augustinismus in sich vereinigt und dazu auf dem besten Wege ist, den mit diesem von jeher und sozusagen ständig verbundenen Nachteil einer gewissen methodischen Unbestimmtheit zu überwinden.

Es wäre schließlich noch durchführbar, den Wert einer Theologie an ihren Auswirkungen und zumal an ihrer Fruchtbarkeit zu messen. Wir denken hier nicht so sehr an den tatsächlich ausgeübten Einfluß auf die folgenden Generationen, sondern eher an die immanente lebendig-religiöse Eigenständigkeit und deren Kraft. Oben wurde schon darauf verwiesen, daß Bonaventura die theologische Erkenntnis grundsätzlich in den Dienst des Glaubens und der daraus hervorgehenden Betätigung religiöser Art gestellt wissen will, „ut boni fiamus", wie er hervorhebt[85]. Die Arbeit würde sich unbedingt lohnen, wenn man einmal der Entwicklung und Anwendung dieses Gedankens in sämtlichen Schriften des Seraphischen Lehrers sorgfältig nachginge. Für uns muß in der vorliegenden kurzen Studie die Feststellung ausreichen: Bonaventura hat damit ein Programm ausgesprochen, das bei der theologischen Würdigung seiner Leistung nicht übersehen werden darf und das wegen seiner klaren Zielsetzung auch unabhängig von der konkreten Ausführung im einzelnen von Bedeutung ist.

[84] Denzinger 1796. [85] Text in Anm. 83.

Es bedarf keines längeren Nachweises, daß die Theologie des hl. Bonaventura nachhaltig und vielseitig auf das Glaubensleben des Mittelalters eingewirkt hat[86]. Für die Mystik ist es ganz offensichtlich, es dürfte aber auch einigermaßen für seine prinzipielle Auffassung von der theologischen Erkenntnis gelten. Allerdings wird man dann das Arbeitsfeld über die eigentliche Theologie hinaus erweitern müssen. In der heutigen Zeit könnte vor allem die Art und Weise eindrucksvoll sein, wie er gläubige Religiösität und Betätigung der Vernunft miteinander verbunden hat[87]. Der harmonische Ausgleich zwischen den beiden Faktoren, die oft entgegengesetzt zu sein scheinen, wird ja von der modernen Theologie wieder mehr und intensiver als früher angestrebt, wobei die übernatürlichen zwar vorherrschen, aber auch die natürlichen ihr Recht, das jenen untergeordnet sein muß, erhalten sollen. Auf dem schwierigen Wege zu diesem Ziel kann der hl. Bonaventura Führer und leuchtendes Vorbild sein. In seinem Geiste wären schließlich noch die vielen Fragen in Angriff zu nehmen, die sich mittlerweile neu für die theologische Erkenntnislehre oder wenigstens in neuer, komplizierterer Gestalt ergeben haben.

---

[86] Siehe hierüber: M. Grabmann, Der Einfluß des hl. Bonaventura auf die Theologie und Frömmigkeit des deutschen Mittelalters (ZkTh 69 [1944] 19—27).

[87] Vgl. auch: R. Messner, Über die Gegenwartsbedeutung der Erkenntnishaltung Bonaventuras und Ockhams (Antonianum 28 [1953] 131—147).

Zur Bußlehre des Petrus Johannis Olivi

Von Valens Heynck OFM

(Fortsetzung)

3. *Die Wirkkraft der priesterlichen Absolution*

In der gesamten Frühscholastik war die Ansicht des Petrus Lombardus vorherrschend, nach der die Schlüsselgewalt des Priesters sich nicht auf die eigentliche Sündenschuld und die ewige Strafe erstreckt, sondern nur die Aussöhnung mit der Kirche und den Nachlaß eines Teiles der zeitlichen Sündenstrafen zum Gegenstand hat[61]. Wenn sich auch Hugo und Richard von St. Viktor und manche spätere Theologen angelegentlich bemühten, der kirchlichen Schlüsselgewalt einen größeren Einfluß auf die Sündenvergebung einzuräumen, so gelang es ihnen doch nicht, hier zu einer befriedigenden Lösung vorzudringen.

Zwei Schwierigkeiten waren es vornehmlich, die den Lehrern jener Zeit zu schaffen machten: einmal die Überzeugung von der rechtfertigenden Kraft der contritio und zugleich von ihrer unumgänglichen Notwendigkeit zum würdigen Empfang des Bußsakramentes, sodann die durch Aussprüche der Heiligen Schrift und der Väter erhärtete Wahrheit, daß Sündenvergebung ein ausschließliches Vorrecht Gottes sei, dem Menschen darum diese Vollmacht in keiner Weise zukomme, sich also die in der Schlüsselgewalt zum Ausdruck kommende autoritative Gewalt nicht darauf beziehen könne. Erst zu Beginn der Hochscholastik bahnte sich hier ein Umschwung an. Man erkannte, daß die rechtfertigende contritio zuweilen auch erst im Augenblick des Sakramentenempfangs zustande komme, und zwar als Wirkung der priesterlichen Absolution. Der zweiten Schwierigkeit suchte man dadurch Herr zu werden, daß man nur der deprekativen Absolution eine sündentilgende Wirksamkeit im Sinne einer erwirkenden, nicht bewirkenden Einflußnahme zuschrieb — so wie sie auch der Taufe zukommt —, nicht aber der eine autoritative, bewirkende Vollmacht zum Ausdruck bringenden indikativen Absolution, die sich nur auf die Aussöhnung mit der Kirche und die Nachlassung eines Teils der zeitlichen Sündenstrafen erstrecke. Diese Meinung vertrat und begründete vor allem der hl. Bonaventura. Ähnliche Gedanken und Anschauungen treffen wir aber auch bei Hugo von St. Cher, Wilhelm von Auvergne und Wilhelm von Melitona. Thomas von Aquin ging auch hier einen Schritt weiter. Seine Auffassung von der instrumental-dispositiven Gnadenursächlichkeit der Sakramente ermöglichte ihm, die Schlüsselgewalt schlechthin und damit die indikative Absolution zur Trägerin der Gnadenwirksamkeit des Bußsakramentes zu erklären und die deprekative Absolution von der Wesenform des Sakramentes auszuschließen. Seine mit großer Entschiedenheit vorgetragene Ansicht fand bald allgemeine Zustimmung[62]. Der sonst unter dem Einfluß der älteren Franziskanerschule stehende Petrus von Tarantasia folgte hier seinem großen Ordensmitbruder[63]; ebenso mehrere andere Dominikaner[64].

---

[61] Vgl. zum folgenden Heynck, Bußlehre 44 ff. (s. Anm. 56).

[62] Vgl. L. Ott, Das Opusculum des hl. Thomas von Aquin De forma absolutionis in dogmengeschichtlicher Betrachtung, in: Festschrift Eduard Eichmann, Paderborn 1940, 104.

[63] Sent. IV, d. 18, q. 2, a. 1: ed. Tolosae 1651, IV, 208 f.

[64] Vgl. Ott, Opusculum 106 ff.

Wie aus unseren Darlegungen im ersten Teil Nr. 1 hervorgeht, steht in dieser Frage auch Olivi rückhaltslos auf der Seite des Aquinaten: Der Priester ist kraft der ihm verliehenen Schlüsselgewalt zwar nicht Hauptursache der Sündenvergebung — das ist und bleibt Gott allein vorbehalten —; er läßt aber dem Sünder ministerialiter seine Schuld nach. Bemerkenswert ist die Schärfe, mit der Olivi die vermittelnde Ansicht des hl. Bonaventura von der Gnadenwirksamkeit der deprekativen Absolution zurückweist: *„male dicunt dicentes quod minister per potestatem clavium se habet ad remissionem culpae tantum deprecative et per modum imprecantis et obsecrantis.“* Diese sich beim Seraphischen Lehrer wörtlich findenden Ausdrücke zeigen, daß Olivi tatsächlich Bonaventura im Auge hat[65]. Wenn diese Auffassung richtig wäre, so meint unser Autor, würde sich der Priester bei der Spendung der Absolution einer Unwahrhaftigkeit schuldig machen, da er sagt: Ich spreche dich los; er müßte vielmehr sagen: Gott möge dich lossprechen. Und doch lautet die Wesensform: absolvo te. Olivi war sich offenbar nicht bewußt, daß die indikative Absolutionsform noch verhältnismäßig jungen Ursprungs war, daß man sich jahrhundertelang und noch bis in die ersten Jahrzehnte des 13. Jahrhunderts fast ausschließlich der deprekativen Form bedient hatte[66]. Unser Autor hat ferner einzuwenden, daß nach dieser Auffassung die Nachlassung der Sündenschuld nicht auf Grund der Wirkkraft des Sakramentes zustande komme, sondern nur auf Grund des Fürbittgebetes des Priesters; ja dann könnte ein heiligmäßiger Mensch, der nicht Priester ist, durch seine Fürbitte mehr absolvieren als viele Priester. Diese Ansicht stehe zudem zu den Verheißungs- und Einsetzungsworten bei Mt 18, 18 und Joh 20, 23 in Widerspruch, ebenso mit Aussprüchen des hl. Augustin und des Hugo von St. Viktor. Diese Einwände, wie sie in ähnlicher Form auch von Thomas von Aquin[67], Petrus von Tarantasia[68] und anderen vor ihnen erhoben worden waren, hatte der hl. Bonaventura bereits zum Teil berücksichtigt und als nicht beweiskräftig darzutun gesucht[69]. Man kann nicht sagen, daß Olivi die wahre Intention des Seraphischen Lehrers bei der Aufstellung seiner Theorie erfaßt hat und seinem großen Ordensmitbruder gerecht geworden ist.

In derselben Weise wie auf die Sündenschuld erstreckt sich die kirchliche Schlüsselgewalt auch auf die Nachlassung der ewigen Strafe, so erklärt Olivi weiter[70]. Der Priester vergibt ministerialiter wie die Schuld so auch die ewige Strafe. Es bleiben aber für gewöhnlich zeitliche Sündenstrafen zur persönlichen Abbüßung zurück; für diese soll der Priester dem Beichtenden eine Genugtuung auferlegen. Bei dieser Gelegenheit kommt nun unser Autor auch auf die Deklarationstheorie des Petrus Lombardus zu sprechen. Er lehnt sie mit aller Entschieden-

---

65 Zur Lehre Bonaventuras vgl. Heynck, Bußlehre 29 ff.

66 Ott, Opusculum 106 ff. 115; J. A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Innsbruck 249 ff.; Heynck, Bußlehre 51.

67 Vgl. Heynck, Bußlehre 53 f.

68 Sent. IV, d. 18, q. 2, a. 1: ed. Tolosae 1651, 208 f.

69 Vgl. Heynck, Bußlehre 35 ff.

70 Vgl. oben S. 43 f., Nr. 1.

heit ab: die Meinung, nach der Schuld und ewige Strafe in der contritio getilgt werden und eine in ihrem Ausmaß uns unbekannte zeitliche Strafe, zu der der contritus verhaftet bleibt, kraft der Schlüsselgewalt und des Leidens Christi nachgelassen werde, diese Meinung hält er für keine Lösung, im Gegenteil für gefährlich und falsch. Bemerkenswerterweise behauptet er, sie werde zu seiner Zeit noch von vielen als sententia communis angesehen.

Sehr bezeichnend sind die Gründe, die Olivi für seine ablehnende Haltung vorbringt: Grundlage unserer Rechtfertigung ist das Verdienst Christi, und seine Zuwendung und Mitteilung ist an den Empfang des Bußsakramentes geknüpft. Bei dieser Ansicht des Lombarden könnte jemand aber durch sein eigenes Verdienst, das er sich durch seine contritio erwirbt, die Verzeihung seiner Sündenschuld erlangen, während dem Verdienst Christi nur die Aufgabe zufällt, gewisse zeitliche Sündenstrafen zu tilgen. Es wird hier also dem eigenen Verdienst eine größere Wirksamkeit zuerkannt als dem Verdienste Christi. Ferner wäre es bei dieser Auffassung um die unumgängliche Notwendigkeit des Bußsakramentes geschehen; denn wenn jemand im strengen und eigentlichen Sinn durch die contritio gerechtfertigt werden könnte, wozu dann noch das Bußsakrament? Man muß darum nach ihm daran festhalten: Wie beschaffen auch immer die contritio sein mag, ohne das Bußsakrament, das wenigstens in voto vorhanden sein muß, kann es keine Rechtfertigung geben. Die Ansicht des Lombarden ist also in keiner Weise annehmbar, so stellt Olivi abschließend fest.

Unser Autor rekurriert also auch hier bei der Zurückweisung der lombardischen Deklarationstheorie auf das Verdienst Christi, das ihm hier nicht genügend gewahrt zu sein scheint. Die Gegner hätten ihm allerdings erwidern können, daß auch die contritio ihre Kraft aus dem Leiden Christi schöpfe und die die Reue ermöglichende Gnade durch Christus verdient sei. Aber ihnen hätte unser Franziskaner entgegengehalten, daß die Verleihung der rechtfertigenden Gnade, die in der Zuwendung des Verdienstes Christi besteht, nur an den Empfang der Sakramente geknüpft sei. Wie in der gesamten Bußlehre, so steht auch hier bei dieser Frage der christologische Aspekt im Vordergrund. Der Hinweis auf das Verdienst Christi ist für Olivi Ausgangspunkt und Grundlage seiner Beweisführung auch in dieser entscheidenden Frage nach der Wirkkraft der priesterlichen Absolution.

4. Das Zeichen und das Bezeichnete beim Bußsakrament

Im Anschluß an die augustinische Sakramentendefinition *„Sacramentum est signum rei sacrae“* unterschieden bereits die Theologen der Frühscholastik beim Sakramente zwischen dem *„sacramentum (signum) tantum“*, der *„res et sacramentum“* und der *„res tantum“*[71]. Beim sacramentum tantum unterschied man wiederum entsprechend der seit dem Lombarden vorherrschenden Definition

[71] Vgl. zum folgenden Heynck, Bußlehre 55 ff.

„Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma ita ut eius similitudinem gerat et causa existat“ eine Zeichen- und eine Wirkfunktion.

Die Übertragung dieser Erkenntnisse auf das Bußsakrament bereitete nun den Lehrern jener Zeit nicht geringe Schwierigkeit. Während man als res et sacramentum allgemein die contritio und als res tantum die Nachlassung der Sündenschuld bezeichnete, verstand man unter sacramentum tantum anfangs nur die satisfactio, später die confessio oder noch häufiger beides zusammen, während von der Absolution in diesem Zusammenhang nur wenig die Rede ist. Die eigentliche Schwierigkeit aber lag darin, zu erklären, inwiefern das sacramentum tantum oder die externa poenitentia, wie man Beichte und Genugtuung auch wohl zusammenfaßte, die contritio nicht nur bezeichne, sondern auch bewirke, entsprechend dem allgemein angenommenen Sakramentenaxiom *„Sacramenta Novae Legis id efficiunt quod figurant“*. Erst zu Beginn der Hochscholastik bahnte sich hier eine Lösung an, indem man das aristotelische Materie-Form-Schema auch auf die Sakramente anwandte, also hier bei dem sakramentalen Zeichen zwischen dem Bestimmenden, der Form, und dem Bestimmbaren, der Materie, unterschied. Es lag nahe, in Analogie zur Taufe, bei der man diese Anwendung zuerst durchführte, auch beim Bußsakrament die Worte des das Sakrament spendenden Priesters, also die Absolution, als die Form zu betrachten. Damit rückte diese von selbst in den Vordergrund. In der Bestimmung der Materie ging man zunächst verschiedene Wege. Da die Materie als zum sakramentalen Zeichen gehörig etwas nach außen Sichtbares sein muß, so sahen die einen sie in der poenitentia exterior, in Beichte und Genugtuung, gegeben, die ja herkömmlich als sacramentum tantum gefaßt wurden. So schon Hugo von St. Cher, der anscheinend zum erstenmal das Materie-Form-Schema auf das Bußsakrament anwandte[72]. Ihm folgte darin Wilhelm von Melitona. Beide betrachteten als Form nicht nur die Absolution, sondern auch die Auferlegung der Buße. Wilhelm von Auvergne verlegte, die Analogie zur Taufe stärker betonend, beides in die Tätigkeit des Priesters. Form ist ihm die Absolution, Materie aber die über den Pönitenten vollzogene Handauflegung (entsprechend der Abwaschung bei der Taufe). Der hl. Bonaventura nahm in die Materie neben Beichte und Genugtuung auch die contritio auf und sah die Form ausschließlich in den Absolutionsworten. Während Wilhelm von Melitona sowohl der Form als auch der Materie einen Zeichen- und Wirkcharakter zuerkannte, wenn auch letzterer vornehmlich bei der Form gegeben sei, schloß Bonaventura die Materie von der Wirkfunktion aus und schrieb ihr nur eine Zeichenhaftigkeit zu. Der hl. Thomas folgte in dieser Frage Bonaventura. Auch nach ihm gehört zur Materie des Bußsakramentes neben Beichte und Genugtuung die contritio; auch nach ihm ist bei der Spendung des Sakramentes ausschließlich die Form, die Absolution des Priesters, kausal beteiligt. So wenigstens nach der Lehre des Sentenzenkommentars[73]. In der Summa theologica geht Thomas einen

---

[72] So urteilt D. Van den Eynde, The Theory of the Composition of the Sacraments in Early Scholasticism, in: FrancStud 11 (1951) 1—20. 117—144; 12 (1952) 1—26. A. Landgraf meldet dagegen Bedenken an. Er hält es nicht für bewiesen, daß Hugo von St. Cher Materie und Form hier bereits im aristotelischen Sinne verwendet und eine echte hylomorphe Zusammensetzung der Sakramente lehrt; vgl. A. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik, Regensburg 1954, III/1, 118.

[73] Thomas lehrt in dist. 22, q. 2, a. 1 und 2, wo er diese Frage ex professo behandelt, ausdrücklich, daß entgegen den übrigen Sakramenten, bei denen auch die Materie an der Kausalität des Sakramentes beteiligt ist, dies beim Bußsakrament nicht zutrifft. Es sei hier auf folgenden Text hingewiesen: In Artikel 1 lautet der zweite Einwand: „Signa sacramentalia novae legis aliquo modo sunt causa gratiae. Si ergo exterior poenitentia est signum sacramentale, erit causa gratiae et sic gratia erit ex actibus nostris, quod est haeresis Pelagiana.“ Darauf erwidert Thomas: „Ad secundum dicitur, quod materia quae est in aliis sacramentis signum sacramentale, in quantum ab exteriori datur, representat exterius agens in sanctificatione; et ideo aliquo modo competit, ut gratiam

Schritt weiter und läßt auch, wie schon zwanzig Jahre vor ihm Wilhelm von Melitona, die Materie an der Kausalität des Bußsakramentes teilnehmen[74]. Petrus von Tarantasia schränkt die Materie wiederum ein und zählt nur noch die Beichte dazu[75]. Die poenitentia exterior, die nach ihm das sakramentale Zeichen bildet, umfaßt zwei Akte, auf Seiten des Empfängers die Beichte, auf Seiten des Spenders die Absolution, die Beichte als das materiale, die Absolution als das formale Element. Beide zusammen sind Ursache der Gnade. Petrus trägt diese Ansicht nur kurz vor, ohne sie näher zu begründen und gegen andere Meinungen zu verteidigen.

Olivi nimmt nun in seiner Quästion der dist. 22, die wir im ersten Teil in Nr. 2 dargelegt haben[76], zu diesen Anschauungen Stellung. Seine Ausführungen richten sich gegen zwei Punkte, zunächst gegen die Einbeziehung der contritio in das sakramentale Zeichen (sacramentum tantum), sodann gegen die Bezeichnung der contritio als res et sacramentum. Olivi hält es durchaus für berechtigt, wie bei jedem Sakrament, so auch beim Bußsakrament ein äußeres Zeichen und das dadurch Bezeichnete und Bewirkte, also sacramentum tantum und res sacramenti, zu unterscheiden, da auch das Bußsakrament ein Sakrament des Neuen

---

causet, sicut dictum est. Sed poenitentia exterior, quae est signum sacramentale in hoc sacramento, representat cooperationem recipientis, et non influentiam quae est ex parte agentis extrinseci; et ideo non competit ei, quod gratiam aliquo modo causet."

Ebenso klar spricht Thomas das in seiner Antwort auf den dritten Einwand aus. Auch hier weist er wiederum auf den Unterschied zu den übrigen Sakramenten hin, insbesondere der Taufe, wo die Form zunächst auf die Materie gehe und ihr eine Wirkkraft mitteile. Beim Bußsakrament aber sei das nicht der Fall: non autem sanctificatur eius confessio, ut ex ea gratiam accipiat. — In der entscheidenden Quaestio über die Wirkkraft der priesterlichen Absolution (Sent. IV, d. 18, q. 1, a. 3, sol. 1) entwickelt Thomas ähnliche Gedanken: Die vis causativa, die nach der thomasischen Theorie von der Wirkweise der Sakramente den Sakramenten innewohnt, liegt bei der Taufe im Wasser, näherhin in der ablutio (und wird durch die Form vermittelt); dem Taufwasser oder der ablutio, so erklärt er hier, entsprechen beim Bußsakrament die Worte des absolvierenden Priesters. Bei der Taufe: tota vis sacramenti consistit in materia; beim Bußsakrament: tota vis sacramenti consistit in ministro. Oder wie Thomas sich an derselben Stelle auch ausdrückt: Gott bedient sich bei der Taufe eines instrumentum inanimatum, beim Bußsakrament eines instrumentum animatum, nämlich des absolvierenden Priesters.

Im Lichte dieser eindeutigen Erklärungen müssen auch die Texte in Sent. IV, d. 22, q. 2, a. 1, sol. 2 und a. 2, sol. 2 ausgelegt werden. Wenn es hier heißt: Das sacramentum tantum setzt sich zusammen aus den Akten des Pönitenten und den Worten des absolvierenden Priesters; in bezug auf die Akte des Pönitenten hat das sacramentum tantum nur Zeichencharakter, Zeichen- und Wirkcharakter hat es erst, wenn zu den Akten des Pönitenten noch die Worte des Priesters hinzukommen, so verbieten die vorhin genannten von Thomas mit aller Deutlichkeit ausgesprochenen Grundsätze, diese Worte so auszulegen, wie es heute gewöhnlich geschieht, als ob die Akte des Pönitenten durch die Hinordnung auf die Absolution an der Wirkkraft des Sakramentes teilnähmen. Der Hinweis auf die Eucharistie erhärtet das. An der zuletzt genannten Stelle heißt es bezeichnenderweise: significatio est ex parte materiae principaliter, sed efficacia ex parte formae. Hier fehlt das „principaliter".

Kard. Cajetan (Kommentar zur Summa III, q. 84, a. 2: ed. Leonina 12, 288 IV) und Dominikus Soto (Sent. IV, d. 14, a. 1, a. 1) haben die Lehre des Sentenzenkommentars ebenso verstanden und weisen darauf hin, daß Thomas in der Summa anders und richtiger lehre.

[74] S. theol. III, q. 84, a. 1, ad 3; q. 87, a. 6. Man beachte, daß Thomas auch hier nicht ex professo die Lehre von der Mitursächlichkeit der Materie des Bußsakramentes entwickelt und begründet, sondern sie unter Berufung auf die allgemeine Sakramentenlehre kurz darlegt, um daraus etwas anderes zu beweisen.

[75] Sent. IV, d. 22, q. 2, a. 1. 2. 4: ed. Tolosae, IV, 247 f.

[76] Vgl. oben S. 44 ff.

Bundes sei. Er wendet sich aber entschieden dagegen, nun auch die contritio in das äußere Zeichen aufzunehmen. Er macht folgende Gründe dagegen geltend: Zunächst muß das Zeichen etwas Äußerliches und Sichtbares sein; denn das gehört zu seiner Natur und seiner Aufgabe, daß es etwas Sichtbares darstellt, das uns etwas Unsichtbares anzeigt. Die contritio als innerer Reueakt erfüllt aber diese Voraussetzung nicht. Ferner hat das äußere Zeichen beim Bußsakrament auch den Charakter einer Ursache, es hat rechtfertigende Kraft, da auch das Bußsakrament, wie alle Sakramente des Neuen Bundes, das bewirkt, was es bezeichnet. Die contritio ist nun aber nicht Ursache der Sündenvergebung, sondern das ist die in der Absolution erfolgende Zuwendung und Mitteilung des Verdienstes Christi.

Mit dem ersten der angeführten Gründe hatte sich bereits Thomas von Aquin auseinandergesetzt und einfachhin bemerkt, die contritio gehöre zwar nicht als innerer Akt zum sakramentalen Zeichen, wohl aber, insoweit sie sich nach außen kundtue[77]. Ähnlich schon vor ihm der hl. Bonaventura[78]. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß Olivi mit seiner Beanstandung insofern recht hat, als man bis dahin mit contritio stets einen inneren Reueakt meinte, die Einbeziehung der contritio in das sakramentale Zeichen also zum mindesten mißverständlich ist und die Gefahr naheliegt, daß man doch wieder den i n n e r e n Reueakt zum sakramentalen Zeichen und damit zur Materie des Bußsakramentes rechnet. Der zweite von Olivi vorgebrachte Grund hängt eng mit seiner ihm eigenen Auffassung vom Wesen der Rechtfertigung zusammen und mit seinem Bestreben, die Bedeutung der contritio für die Rechtfertigung abzuschwächen. Wir werden im nächsten Kapitel darauf zurückkommen.

Das Bezeichnete oder die res des Bußsakramentes ist nun auch nach Olivi die Nachlassung der Sündenschuld. Das äußere Zeichen aber ist vornehmlich die nach außen sichtbare, in Wort und Hand oder irgendeinem Gestus sich vollziehende Lossprechung von den Sünden durch den Beichtvater[79]. Dieses Zeichen ist in Wahrheit mit der inneren Gnade und der Mitteilung des Verdienstes Christi und mit der Reinigung von der Sündenschuld verknüpft, allerdings, so fügt unser Autor hinzu, ist es die Absolution nur dann, wenn contritio und Sündenbekenntnis vorausgegangen sind. Das Sündenbekenntnis selbst kann man in etwa auch zum sakramentalen Zeichen rechnen, heißt es in unserer Quästion recht vorsichtig, weil es auch nach außen in Erscheinung tritt. An einer anderen Stelle erklärt Olivi einfachhin, daß das Bußsakrament formal und hauptsächlich in der sakramentalen Beichte und der Absolution bestehe[80]; oder er bezeichnet die auf die

[77] Sent. IV, d. 22, q. 2, a. 1, sol. 2, ad 3; S. theol. III, q. 90, a. 2, ad 1.
[78] Sent. IV. d. 22, a. 2, q. 2, ad 4: IV, 581.
[79] Die Handauflegung als Rekonziliationsritus scheint damals sehr verbreitet gewesen zu sein. Sie wird bei Wilhelm von Auxerre, Wilhelm von Auvergne, in der Summa Alexandrina und in den Bestimmungen mancher Synoden jener Zeit erwähnt. Manche zählten sie zu den notwendigen Stücken des Bußsakramentes. Dagegen wendet sich in scharfer Form der hl. Thomas; vgl. O t t, Opusculum 116 f.
[80] Vgl. oben S. 46 f., Nr. 3a.

Absolution hingeordnete Beichte als das Formale und Hauptsächliche beim Bußsakrament[81]. Er bemerkt allerdings gelegentlich, wenn die Beichte in dieser Weise das *formale complementum sacramenti poenitentiae* genannt werde, so sei darin stets die Absolution eingeschlossen, worauf die Beichte hingeordnet sei[82].

In welchem Verhältnis stehen nun confessio und absolutio innerhalb des sakramentalen Zeichens zueinander. Olivi äußert sich darüber bei der Behandlung der Frage nach der Einsetzung des Bußsakramentes. Hier führt er aus[83]: Die Beichte ist von Christus ausdrücklich eingesetzt worden inbezug auf das, was daran das Formale, Hauptsächliche und Vorzügliche ist, nämlich die Absolution, und zwar als er dem Petrus und den übrigen Aposteln als Vertretern der Kirche die Schlüssel des Himmelreiches und die Gewalt zu binden und zu lösen übertrug, und wiederum, als er sie anhauchte und sprach: „Empfanget den Heiligen Geist, welchen ihr die Sünden nachlasset, denen ..." Diese ausdrückliche Übertragung war notwendig, weil in dem Gebrauch dieser Gewalt die Kraft und die Wirksamkeit des Sakramentes beschlossen liegt. In bezug auf die Aufdeckung der Sünden, die in der Beichte das materiale Element bildet, haben wir in der Heiligen Schrift keine mit ausdrücklichen Worten gegebenen Hinweise, wobei freilich zu beachten ist, daß vieles von Anfang an durch Christus und die Apostel eingesetzt worden ist, das wir mehr durch die kirchliche Überlieferung als durch die Heilige Schrift kennen. Einschlußweise, aber doch klar hat Christus das Sündenbekenntnis eingesetzt und uns erkennen lassen in der Übertragung der Schlüsselgewalt. Es steht nämlich fest, daß er den Aposteln die Gewalt von

[81] Vgl. oben S. 47 f., Nr. 3c; ferner Sent. IV, d. 17, a. 9: Pa f. VIIr.

[82] Confessio tamen sacramentalis, quae fit sacerdoti ordinata ad absolutionem, est propria novae legis; est enim principalis pars sacramenti poenitentiae, quod est sacramentum proprium novae legis, in qua a Christo datur ministris potestas clavium absolvendi ministerialiter poenitentem confessum. Cum autem dicitur, quod confessio est formale sacramenti complementum poenitentiae, intelligas semper in ea includi absolutionem, ad quam ordinatur. Sent. IV, d. 17, a. 8; Pa f. VIv; Pb f. 183v.

[83] Notandum autem, quod confessio fuit explicite instituta a Christo quantum ad illud, quod in ea est formale et principale et potissimum, quod est absolutio, quando dedit Petro et aliis Apostolis in persona Ecclesiae claves regni caelorum et potestatem ligandi et solvendi; et iterum quando insufflavit super Apostolos dicens: Accipite Spiritum Sanctum etc. Et hoc oportebat necessario fieri, quia in usu huius potestatis consistit tota virtus et efficacia huius sacramenti. Quantum vero ad determinationem peccati, quod est in confessione poenitentiali materiale, non expressit verbotenus, quod nos habeamus in textu, quamvis multa instituta fuerint ab initio a Christo et Apostolis secundum Dionysium, quae habemus per observantiam Ecclesiae potius quam per Scripturam, inter quae potuit esse confessio sacramentalis. Implicite tamen et evidenter hoc instituit et intelligi dedit in collatione huius potestatis. Constat enim, quod non dedit potestatem absolvendi a peccato nisi in forma sacramentali praesupposita confessione sacramentali; nec aliter posset aliquis ministrare nec proprie absolvere a culpa mortali. Tum quia aliter nihil esset dictu, quod eis esset data clavis discernendi et iudicandi, nisi detegeret eis, quod habent discernere. Praeterea constat, quod debitus usus huius potestatis non potest per ministros exerceri nisi cognitione peccati praevia; ipse vero contulit potestatem propter usum fidelium. Unde non oportuit illud explicari, quia satis debebat constare aegris et peccatoribus, quod ex quo remedium paratum erat, infirmitatem detegere eos oportebat. Et hoc vult Hugo, libr. de sacr. lib. 2 parte 14, c. 1 [PL 136, 549 ff.]. Expresse autem divulgata est per Jacobum, qui tunc erat Hierosolymorum episcopus, tamquam a Domino instituta et necessaria ad salutem fidelium et inter fideles communiter assueta. Sent. IV, d. 17, a. 8: Pa f. VIv—VIIr; Pb 183v.

Sünden loszusprechen nur in der sakramentalen Form übertragen hat, in der Voraussetzung eines sakramentalen Bekenntnisses; nicht anders nämlich kann jemand das Sakrament spenden oder von der schweren Schuld lossprechen. Die Ausübung dieser Gewalt zu unterscheiden und zu richten fordert nämlich eine Kenntnis des Tatbestandes, eine Aufdeckung der begangenen Sünden. Ausdrücklich ist diese Pflicht durch Jakobus, den Bischof von Jerusalem, als vom Herrn stammend, heilsnotwendig und unter den Gläubigen allgemein üblich promulgiert worden.

Es ist das einzige Mal, daß Olivi in den uns bekannten Texten von einem formalen und materialen Bestandteil des Bußsakramentes spricht und sie einander gegenüberstellt. Von der Absolution als der Wesensform des Sakramentes ist dagegen auch an anderen Stellen die Rede[84]. Wenn er sich auch nicht ganz eindeutig darüber ausspricht, so ist doch anzunehmen, daß er die beiden Ausdrücke im aristotelischen Sinne nimmt, wie das auch bei Bonaventura der Fall ist, an den sich Olivi hier offenbar anlehnt, wenigstens in seiner Ausdrucksweise[85]. Die Unterscheidung von Materie und Form steht aber nicht im Vordergrunde seines Interesses; seine Aufmerksamkeit gilt der älteren Unterscheidung von sacramentum tantum und res sacramenti. Und hier stellt er zum Schluß seiner Untersuchung über das signum und die res des Bußsakramentes fest: Es gibt also auch beim Bußsakrament ein Zeichen und etwas Bezeichnetes, eine Ursache und etwas Verursachtes, und so ist dieses Sakrament zugleich Ursache und Zeichen der Nachlassung der Sünde, obgleich es in vollständiger Weise erst Ursachencharakter hat, insofern es contritio, confessio und absolutio umfaßt. Wenn auch Olivi, wie wir vorhin gehört haben, mit aller Entschiedenheit der contritio die Zugehörigkeit zum sakramentalen Zeichen des Bußsakramentes abspricht, so will er doch ihre Notwendigkeit beim Empfang des Bußsakramentes nicht leugnen. Das Bußsakrament übt nur dann seine Wirkkraft aus, wenn der Beichtende nicht nur seine Sünden bekennt, sondern sie auch bereut.

Gehört nun diese Reue innerlich zum Ganzen des Bußsakramentes oder ist sie nur Vorbedingung? Die gesamte Tradition seit den Tagen des Petrus Lombardus hatte das erste einhellig bejaht und die poenitentia interior näherhin als res et sacramentum charakterisiert[86]. Olivi wendet sich aber mit großer Schärfe gegen diese Ansicht[87]. Er bezeichnet diese „*positio quorundam*“ als „*non intelligibile*“. Danach soll also die innere Buße von der äußeren bezeichnet und bewirkt werden, diese selbst aber wiederum Zeichen und Ursache der Sündenvergebung sein. Diese letzte Behauptung findet vor allem seine Mißbilligung. Die innere Buße, so führt er aus, ist dasselbe wie die contritio. Diese hat aber hinsichtlich der Sündenvergebung keinerlei Wirkkraft; eine solche kommt vielmehr nur dem

---

84 Vgl. oben S. 41 ff., Nr. 1.

85 Vgl. Bonaventura, Sent. IV, d. 22, a. 2, q. 1: IV, 378 f.; d. 17, p. 2, a. 1, q. 3: IV, 441; vgl. Heynck, Bußlehre 71 f.

86 Vgl. Heynck, Bußlehre 55 ff.

87 Vgl. oben S. 44 ff., Nr. 2.

ganzen Sakramente zu und vornehmlich der in der Absolution erfolgenden Zuwendung des Verdienstes Christi. Ferner lassen die Absolutionsworte erkennen, daß der Priester die Sünden vergibt; also geschieht die Nachlassung nicht durch die contritio. Auch die zweite Funktion, die Zeichenhaftigkeit, ist nicht gegeben. Zeichen der Nachlassung der Sündenschuld ist vielmehr die äußere Absolution, die ihre Kraft aus der von Christus verliehenden Schlüsselgewalt erhält. Die contritio hat dagegen keinerlei Ähnlichkeit mit der Sündenvergebung.

Zusammenfassend können wir sagen: Das Bußsakrament besteht nach Olivi wesentlich in dem Sündenbekenntnis des Beichtenden und der Lossprechung des Beichtvaters. Beide zusammen bilden das sakramentale Zeichen und sind Ursache der Sündenvergebung. Dabei ruht die Wirkkraft des Sakramentes vornehmlich in der priesterlichen Absolution. Die contritio gehört weder zum sakramentalen Zeichen noch ist sie sog. Zwischenwirkung, res et sacramentum. Sie ist freilich zur Rechtfertigung im Sakramente erforderlich, und man kann sie auch als pars sacramenti bezeichnen. Das genauere Verhältnis der contritio zur Rechtfertigung bedarf nun noch einer näheren Untersuchung.

5. *Die Stellung der contritio im Rechtfertigungsvorgang*

Olivi widmet dem Problem der contritio drei Quästionen, von denen zwei wiederum in mehrere Teilfragen gegliedert sind. Die erste Quästion handelt über Wesen, Tugendcharakter und Notwendigkeit der contritio, die zweite in fünf Fragen über ihre Eigenschaften; die dritte über ihr Verhältnis zur Sündennachlassung[88]. Daneben bieten auch die übrigen zum Teil schon herangezogenen Quästionen wichtige Ausführungen zu unserem Thema. Wir wollen hier zunächst Wesen und Eigenschaften der contritio nach der Lehre Olivis darlegen und uns dann etwas eingehender mit seinen Anschauungen über ihre Notwendigkeit und ihre Stellung im Rechtfertigungsprozeß befassen.

a) Wesen und Eigenschaften der contritio

An die Spitze seiner Ausführungen über die contritio stellt Olivi die Definition: „*Contritio ist ein intensiver Schmerz über die von einem selbst begangene Sünde wegen der Beleidigung Gottes*“[89]. An dieser Definition, die sich in dieser Formulierung, wie es scheint, bei keinem anderen scholastischen Lehrer findet, ist vor allem bemerkenswert, daß er das „propter Deum“ in die Begriffsbestimmung aufgenommen hat. Er gibt damit zu verstehen, daß er mit contritio stets eine auf Gott bezogene, religiöse Reue meint, die die Sünde als Beleidigung Gottes begreift und verabscheut. In der herkömmlichen Schuldefinition, die auch

---

[88] Utrum homo debeat conteri de omni peccato, Sent. IV, d. 17, q. 5: Pb f. 181r; De quantitate contritionis, q. 6: Pb 182r; Utrum contritio praecedat culpae expulsionem, q. 4: Pb 180v.

[89] Sent. IV, d. 17, q. 5: Pb f. 181v.

Olivi kennt und anführt[90]: „*Contritio est dolor de peccatis voluntarie assumptus cum proposito confitendi et satisfaciendi*" fehlt dieser Hinweis auf das Formalobjekt. Olivi betont, daß diese Definition vor allem die Beziehung der Reue zu den übrigen Teilen der Buße berücksichtigt. Der Kontritionsakt hat eben verschiedene Aspekte, Rücksichten und Beziehungen, die irgendwie in seiner Definition zum Ausdruck gebracht werden können und so die mannigfaltigen Bestimmungen der Reue, wie wir sie bei den Vätern antreffen, erklären. Unser Autor bespricht dann kurz die auch von anderen Scholastikern[91] zitierten Definitionen, die sich an Väteraussprüche anlehnen, so die des hl. Augustin[92]: „*Contritio est dolor remittens peccatum*", oder die Gregors des Großen[93]: „*Contritio est humiliatio spiritus annihilans peccatum inter spem et timorem*", oder auch die des Isidor von Sevilla[94]: „*Contritio est compunctio et humilatio mentis cum lacrimis veniae et recordatione peccati et timore iudicii*". Zu der letzten bemerkt er: In dieser Definition findet der Gedanke Berücksichtigung, daß die Reue von einer Gnade Gottes in die Seele eingeführt wird, nämlich von der Furcht vor dem göttlichen Gericht und der Abwägung der Sünde.

Ihrem Wesen nach ist die contritio ein Schmerz der Seele, ein Abscheu über die Sünde und ein Mißfallen an ihr. Wie nämlich der Sünder sich durch seine persönliche mit Lust erfolgte Fehlentscheidung des Willens von Gott abgewandt hat, so muß er zu ihm zurückkehren durch eine persönliche Willensentscheidung, die mit Schmerz über die begangene Sündentat verbunden ist. Contritio wird dieser Schmerz in Analogie zu dem natürlichen Vorgang bei der Zerstörung eines Tongefäßes genannt. Zerfällt dieses in grobe Teile, so spricht man von einem Zerbrechen; löst es sich in feinste Teile auf, von einem Zerreiben. So wird auch in der Reue das sündige Herz zerrieben; darum contritio. Es ist die herkömmliche bildhafte Erklärung, wie sie sich bei allen Scholastikern dieser Zeit findet[95]. Allerdings verwenden diese gewöhnlich das Bild, um daran den Unterschied von attritio und contritio zu veranschaulichen und näher zu bestimmen.

Während der Ausdruck contritio — wohl im Anschluß an den Psalmvers „*cor contritum et humiliatum . . .*" geprägt — in der ganzen Frühscholastik heimisch war und den älteren Ausdruck „*compunctio*" mehr und mehr verdrängte, taucht das Wort attritio erst in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts im Bereiche der Schule des Gilbert Porreta auf. Zunächst nur vereinzelt gebraucht, fand es bald stärker Eingang in die theologische Sprache und gehört in der Hochscholastik zu den allgemein und häufig verwandten Termini der Bußlehre[96]. Es ist nun recht schwierig, den genauen Bedeutungs-

---

[90] Vgl. dazu Lechner, Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla 274.
[91] Vgl. Thomas, Sent. IV, d. 17, q. 2, a. 1.
[92] In Ps. 74. 50 (zu cor contritum): PL 36, 946 ff. 598.
[93] Lib. XXXIII Moral., c. 12, n. 24: PL 76, 687.
[94] Lib. II De Sententiis, c. 12: PL 83, 613.
[95] Vgl. Lechner, Sakramentlehre 274: W. Rütten, Studien zur mittelalterlichen Bußlehre mit besonderer Berücksichtigung der älteren Franziskanerschule, Münster 1902.
[96] Vgl. A. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik. III/2 151 ff.: ders., Grundlagen für ein Verständnis der Bußlehre der Früh- und Hochscholastik, in: ZKathTh 51 (1927) 167 f.

inhalt dieser beiden Begriffe attritio und contritio bei den mittelalterlichen Theologen festzulegen[97]. Man hat schon oft darauf hingewiesen, daß die Scholastiker beide Begriffe nicht, wie es in der späteren nachtridentinischen Theologie üblich wurde, nach ihren Motiven unterschieden haben. Erst recht war nicht die Rücksicht auf das Bußsakrament und die dazu erforderliche Disposition für diese Unterscheidung maßgebend[98]. Man wollte mit attritio und contritio überhaupt nicht zwei verschiedene Reuearten unterscheiden, die einander selbständig gegenüberstehen, die beide in ihrer Natur als religiöse Reue übereinstimmen und sich lediglich in der einen oder anderen Eigenschaft voneinander unterscheiden. Nur die contritio erfüllt nach ihnen alle Anforderungen und Voraussetzungen einer wahren Reue, nicht jedoch die attritio; sie bereitet nur darauf vor. Man ging hier von der Erwägung aus, daß es bei der Bekehrung eines Menschen, vor allem eines großen Sünders, gewöhnlich eine gewisse Zeit braucht, bis ein solcher sich von den ersten Reueregungen bis zur wahren Reue, zu einer vollständigen inneren Abwendung von der Sünde und einer aufrichtigen Hinwendung zu Gott durchgerungen hat. Mit attritio sind nun alle diese der wahren Reue vorausgehenden und auf sie hinführenden Reueregungen gemeint, die alle irgendeinen Mangel aufweisen und darum noch nicht die Bezeichnung einer religiösen Reue im wahren Sinne des Wortes verdienen, sei es, daß die Anhänglichkeit an die Sünde noch nicht ganz überwunden ist, sei es, daß der wirksame Vorsatz der Lebensbesserung fehlt oder auch der Wille, die Sünden zu beichten und Genugtuung zu leisten, sei es, daß es an der notwendigen Eigenschaft der Allgemeinheit, der höchsten Wertschätzung oder auch der Intensität der Reue mangelt. Attritio kann also eine Reuegesinnung von sehr unterschiedlicher Güte bezeichnen. Sobald nun die attritio den Charakter einer wahren Reue erreicht, trägt sie nicht mehr diesen Namen, sondern heißt jetzt contritio. Man war nun überzeugt, daß mit jeder aufrichtigen Bekehrung zu Gott, also jeder contritio, die Rechtfertigung unmittelbar verknüpft ist. Als sich zu Beginn der Hochscholastik die Lehre von dem habituellen Charakter der heiligmachenden Gnade schärfer herausbildete[99], drückte man diesen Sachverhalt metaphysisch-dogmatisch so aus: Die contritio ist die von der heiligmachenden Gnade formierte Reue, die attritio die informe Reue. So bei allen Lehrern der Hochscholastik[100].

Olivi kennt ebenfalls diese Unterscheidung von attritio und contritio nach ihrem Verhältnis zur heiligmachenden Gnade; aber er lehnt sie ab[101]. Er wendet sich entschieden gegen die Erklärung, die contritio sei eine von der Gnade und caritas formierte Reue. Es hängt das mit seiner Auffassung vom Wesen der Rechtfertigung zusammen, wie wir im Laufe unserer Darlegungen noch näher sehen werden. Unser Autor glaubt darum in seiner Reuelehre mit dem Begriff der contritio, die einfachhin wahre Reue über die Sünden und Abscheu über sie besagt, auskommen zu können. Er gebraucht bei Darlegung seiner eigenen Anschauungen niemals das Wort attritio. Olivi ist sich freilich bewußt, daß sich die Vorbereitung auf die Rechtfertigung eine gewisse Zeit hinziehen kann und hier

---

97 Vgl. zum folgenden Heynck, Untersuchungen über die Reuelehre der tridentinischen Zeit. III. Der Konzilstheologe Dominkus Soto über den Unterschied von attritio und contritio, in: FranzStud 30 (1943) 53—73 (Überblick über die Anschauungen der mittelalterlichen Scholastik: 65 ff.); ders., Attritio sufficiens, ebd. 31 (1949) 76—134 (bes. 86 ff.); ders., Contritio vera, ebd. 33 (1951) 137—179 (bes. 153 ff.).

98 Der Konzilstheologe Dominkus Soto († 1560) scheint der erste gewesen zu sein, der attritio und contritio mit Rücksicht auf das Bußsakrament und die dazu erforderliche Reue unterscheidet; vgl. Heynck, Untersuchungen 73.

99 Vgl. dazu Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik, I/1: Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade, 214 ff.

100 Vgl. Lechner, Sakramentenlehre 276 f.

101 Vgl. oben S. 51 ff., Nr. 5.

Reueregungen entstehen können, die noch nicht den Charakter einer wahren Reue, also einer contritio, haben. Er kommt bei der Behandlung der Frage, ob die contritio ein motus successivus oder instantaneus sei, darauf zu sprechen und führt hier aus[102]: Die contritio, in der und durch die jemand gerechtfertigt wird, schließt den Vorsatz zu beichten und Genugtuung zu leisten in sich; andernfalls würde jemand nicht durch die sakramentale Teilnahme am Verdienste Christi absolviert. Die so verstandene contritio ist in ihrer Gesamtheit kein in einem Augenblicke sich vollziehender Akt, auch nicht in bezug auf ihr erstes vollständiges Sein, weil der Schmerz über die Sünde dem Vorsatz zu beichten und genugzutun vorausgeht, obgleich es in bezug auf die genügende Verabscheuung der Sünde einen motus instantaneus geben kann, wenn er nämlich einen solchen Grad aufweist, daß er zu einer wahren contritio genügt. Diesem Grade gehen für gewöhnlich einige Dispositionsakte in der Seele voraus und auch göttliche Einflüsse, wie Furcht vor dem Gerichte Gottes und Betrachtung seiner eigenen Sündenschuld und Ähnliches, oder auch ein Teil oder Teile jenes Reueschmerzes, der bei Erreichung eines gewissen Grades contritio heißt.

Was Olivi hier darlegt, ist nichts anderes, als was die Theologen vor ihm attritio oder poenitentia informis nennen[103]. Auch sie betonen, daß bei dieser Vorbereitung auf die Rechtfertigung die Furcht vor dem göttlichen Strafgericht eine große Rolle spielt; auch sie heben mehr oder weniger deutlich hervor, daß sich der Abscheu vor der Sünde und das Mißfallen an ihr, das sich während dieser Zeit im Sünder regt, graduell von der zur contritio erforderlichen Reue unterscheidet. So heißt es beim hl. Thomas: „Es ist nicht notwendig, daß die Vorbereitung stets der Rechtfertigung zeitlich vorangeht; denn da der Wille seinen Akt in seiner Gewalt hat, kann er von Anfang an so intensiv sein, daß er zur Vorbereitung genügt“[104]. An einer anderen Stelle lesen wir: „Der Reueschmerz kann so gering sein, daß er zum Wesen der contritio nicht ausreicht, dann nämlich, wenn jemandem die Sünde weniger mißfällt, als ihm die Trennung vom letzten Ziele mißfallen muß“[105]. Es scheint also, daß Thomas — und wohl auch die übrigen Theologen jener Zeit — bei der attritio an eine Reue denkt, die der Wertschätzung nach noch nicht über alles groß ist und darum vielleicht die Anhänglichkeit an die eine oder andere Sünde noch nicht über-

---

[102] Ad quartam dicendum, quod cum contritio, in qua et per quam quis iustificatur, includat propositum confitendi et satisfaciendi — aliter enim non absolveretur quis a peccato per sacramentalem participationem meriti Christi —, contritio completa hoc modo sumpta non est instantanea etiam quantum ad suum primum esse completum, quia dolor peccati praecedit propositum confitendi et satisfaciendi, quamvis quantum ad sufficientem detestationem peccati et displicentiam possit esse motus instantaneus, quando scilicet est in tali et tanto gradu, quod sufficit ad veram contritionem, quem gradum praecedunt communiter aliquae dispositiones mentis et Divini influxus puta timor Divini iudicii et consideratio propriae culpae et huiusmodi, aut etiam aliqua pars vel partes ipsius doloris, qui contritio dicitur sub certo gradu. Sent. IV, d. 17, q. 6: Pa f. VIr; Pb f. 182v.

[103] Vgl. W. Rütten, Studien zur mittelalterlichen Bußlehre, Münster 1902, 24 ff. 59 ff.; Lechner, Sakramentenlehre 255 ff. 276 ff.; Heynck, Contritio vera 153 ff.

[104] Sent. IV, d. 17, q. 1, a. 2, sol. 1. [105] Sent. IV. d. 17, q. 2, a. 5, sol. 3.

[106] Vgl. Heynck, Contritio vera 155.

windet[106]. So wird man auch wohl Olivi verstehen müssen, wenn er betont, daß nur die Reue, die einen gewissen Grad erreicht habe, eine wahre contritio sei[107].

Über die Größe der contritio handelt Olivi ausdrücklich in der zweiten Frage: „*Utrum dolor contritionis debeat esse maximus et an possit esse nimius*"[108]. Unser Autor trägt hier die herkömmliche Lehre vor und unterscheidet zwischen dem Reueschmerz im Willen und im sinnlichen Teile der Seele. Der geistige Kontritionsschmerz muß über alles groß sein. Wie nämlich der Wille Gott über alles lieben und die caritas, durch die er Gott wohlgefällig ist, aufs höchste schätzen muß, so muß er auch die Schuld, durch die er von Gott getrennt worden ist und die caritas verloren hat, aufs höchste verabscheuen, so daß er um keinen Preis oder zeitlichen Nutzen Gott beleidigen will, ja er muß das Gegenteil wollen, nämlich Gott nicht um irgendeiner Sache wegen beleidigt zu haben. Darum muß der Mensch der Wertschätzung nach die Sünde über alles bereuen. Was dagegen den sinnlich fühlbaren Reueschmerz betrifft, so ist eine solche Forderung nicht zu erheben, weil ein solches Überströmen auf die Sinnlichkeit der Reue selbst nicht wesentlich ist und die Stärke des Gefühls von der jeweiligen Veranlagung des einzelnen abhängt, wie Olivi in längeren Ausführungen dartut. Aus demselben Grunde, so führt er in einer weiteren Quästion aus[109], ist auch beim geistigen Reueschmerz kein Übermaß möglich. Niemand kann ein zu großes Mißfallen an der begangenen schweren Sünde haben, weil ja diese Schuld einen unendlichen Charakter hat und der dadurch angerichtete Schaden unersetzlich ist. So groß muß aber der Schmerz über die Sünde sein, wie die Liebe zu dem durch die Schuld verlorenen Gut. Diese Liebe kennt aber kein Übermaß. Zudem muß ja, wie dargelegt, die Reue über die Sünde über alles groß sein; darüber hinaus gibt es nichts mehr, also auch kein Zuviel. Anders ist es mit dem sinnlichen Reueschmerz bestellt; hier ist ein Übermaß möglich. Unser Autor verbreitet sich dann noch kurz über die sittliche Beurteilung eines solchen das rechte Maß überschreitenden Reueschmerzes.

Wenn die contritio nach Olivi auch kein von der caritas und der heiligmachenden Gnade formierter Akt ist, diese also als ihre Gnadenprinzipien ausscheiden, so ist sie doch keineswegs eine mit rein natürlichen Kräften erweckte Reue. Olivi betont vielmehr unter Berufung auf Aussprüche der Heiligen Schrift und des hl. Augustin mit Nachdruck die Notwendigkeit einer göttlichen Gnadenhilfe zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung[110]: „. . . *oportet, quod voluntas, quae est in mortali, praeveniatur a dono Dei, per quam reddatur potens et virtuosa ad desiderium rectitudinis et gratiae et ad horrorem vel fugam vitii*

---

[107] Vgl. auch seine Definition der Reue: Contritio est dolor intensus de peccatis a se commissis propter offensam Dei. Sent. IV, d. 17, q. 5; Pb f. 181r.

[108] Sent. IV, d. 17, a. 6: Pa f. Vv; Pb f. 182r.

[109] An dolor contritionis possit esse nimius. Loc. cit. Pa f. Vr; Pb f. 182r.

[110] Bei der Erörterung der Frage: An sit in hominis potestate se ad iustitiam praeparare. Sent. IV, d. 17, q. 2: Pb f. 180rv; vgl. dazu Auer, Gnadenlehre I, 251.

praeteritae culpae, ex quibus disponitur ad iustificationem." Die gegenteilige Behauptung bezeichnet er als „*falsam et insanam*" und als eine Lehre, die dem Irrtum der Pelagianer sehr nahekomme.

So richtig es ist, daß die Scholastiker attritio und contritio nicht in derselben Weise, wie die nachtridentinische Theologie, nach Motiven unterschieden haben — man stellte sie ja nicht als zwei Reuearten von selbständigem Wert gegenüber, sondern sah die attritio nur in ihrer Hinordnung auf die contritio, als Vorbereitung auf sie, als ein langsames Sich-ihr-nähern —, so darf man doch nicht übersehen, daß auch nach den mittelalterlichen Theologen hier jeweils verschiedene Motive wirksam sind. Bei der attritio ist es vor allem das Furchtmotiv, das deshalb noch keine wahre Reue begründet, weil die Sünde noch nicht als Beleidigung Gottes gesehen und verabscheut wird, sondern als reines Strafübel. Bei der contritio dagegen steht dieser Gedanke an die Beleidigung Gottes beherrschend oder ausschließlich im Blickfeld; die Sünde wird bereut, weil dadurch Gott dem Herrn eine schwere Beleidigung zugefügt worden ist. Die contritio ist ein Akt der Bußtugend, so wird übereinstimmend gelehrt[111]. Für Bonaventura — und wohl auch für viele andere — ist nun das Formalobjekt der Bußtugend: „peccatum ut offensivum Dei in reconciliationem et emendam" auch genügendes Motiv der contritio[112]. Thomas geht hier noch einen Schritt weiter. Für ihn ist die contritio nicht nur ein *actus a poenitentia elicitus,* sondern stets auch *a caritate imperatus.* Contritio bedeutet also bei ihm eine Liebesreue im wahren Sinne[113].

Wie urteilt nun Olivi über das Motiv der contritio? Er stellt die Frage: Ist die contritio ein Akt der Tugend der Buße? und bejaht sie mit folgender Begründung[114]: Da der Wille sich durch einen solchen Akt, wie es die contritio ist, zu Gott bekehrt und die Schuld flieht, weil sie eine Beleidigung Gottes ist, so ist es notwendig, daß das durch einen Tugendhabitus geschieht, der den Geist zum Entsetzen und zum Abscheu über die begangenen Sünden, zur Flucht vor dem Bösen und zum Reueschmerz erhebt. Das wirkt aber, wie früher nachgewiesen wurde, die Tugend der Buße. — Leider sind uns die Ausführungen Olivis über die Tugend der Buße, die herkömmlich in dist. 14 behandelt wird, nicht erhalten. Hier pflegen sich die Scholastiker bei der Frage nach der Existenz einer speziellen Bußtugend am eingehendsten über die Motive der Reue zu äußern. Auch die Quaestio Olivis über die Möglichkeit einer Buße auf dem Sterbebette[115], eine Frage, die später Scotus und vor allem seine Schüler zu Erörterungen über das rechte Motiv der heilskräftigen Reue veranlaßt hat[116], gibt uns hier keine weiteren Aufschlüsse. Wir stoßen bei Olivi nur auf gelegent-

---

[111] Vgl. die in Anm. 103 zitierte Literatur.

[112] Vgl. Heynck, Contritio vera 157.

[113] Vgl. jetzt den ausführlichen Nachweis bei Ch. R. Meyer, The Thomistic Concept of Justifying Contrition, Mundelein 1949, 79 ff. Die Ausführungen bei Göttler, Der hl. Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bußsakramentes, Freiburg 1904, 39 f., lassen sich in dieser Form nicht mehr halten.

[114] Cum enim per actum talem voluntas convertatur ad Deum et culpam fugiat, quia est Dei offensiva, oportet, quod hoc fit per aliquem habitum virtutis elevantis mentem ad horrorem, detestationem ac fugam mali commissi et dolorem qui fit, ut prius ostensum est, per poenitentiam. Sent. IV, d. 17, q. 5: Pb f. 181v.

[115] Utrum aliquis possit poenitere in extremo vitae. Sent. IV, d. 20: Pb f. 199r—200r.

[116] Vgl. V. Heynck, Die Reuelehre des Scotusschülers Johannes de Bassolis, in: FranzStud 28 (1941) 11 ff.; ders., Attritio sufficiens 103 f. 111 ff.

liche Bemerkungen, die erkennen lassen, daß er die contritio für gegeben ansicht, wenn der Mensch seine Sünden als Beleidigung Gottes aufrichtig bereut und den wirksamen Vorsatz der Lebensbesserung faßt[117]. Über die Notwendigkeit eines ausdrücklichen Motivs der vollkommenen Gottesliebe schweigt er sich aus.

b) Notwendigkeit und Stellung der contritio im Rechtfertigungsvorgang

Olivi stellt die Frage: Muß der Mensch über jede Sünde eine contritio erwecken[118]? Er antwortet: Die Erbsünde kann nicht Gegenstand der contritio sein, den Begriff im strengen Sinn des Wortes genommen; denn die contritio ist ein Schmerz über die von einem selbst begangene Sünde. Für jemanden, der sich im Zustand der Erbsünde befindet, genügt es, ein Mißfallen darüber zu haben, daß er mit etwas behaftet ist, das Gott mißfällt und ihn von Gott trennt; und er muß wünschen, nicht in diesem Zustand zu bleiben. Auch über läßliche Sünden muß der Mensch zwar ein Mißfallen und einen Schmerz erwecken, aber doch nicht notwendig eine contritio im strengen Sinne des Wortes, insofern nämlich die contritio in ihrem Vollendetsein und als Teil des Bußsakramentes gefaßt wird, wie es ja auch nicht notwendig ist, die läßlichen Sünden zu beichten. Auch über etwaige zukünftige Sünden ist keine eigentliche contritio möglich, da sie ja noch nicht begangen worden sind und darum niemand darüber Reue und Leid erwecken kann. Nur wenn man den Begriff contritio in einem ganz weiten Sinne nimmt, kann man hier von Reue sprechen; es kann jemand darüber Mißfallen und Schmerz empfinden, daß er zum Bösen geneigt ist und infolge seiner Schwäche so leicht fällt. Wohl aber ist mit wahrer Reue der Vorsatz verbunden, sich in Zukunft vor der Sünde zu hüten.

Über alle aktuell begangenen schweren Sünden aber muß der Mensch eine contritio erwecken. Sehr bezeichnend ist nun die Begründung, die Olivi für seine These anführt: *„quia remedium contra illa proprie est sacramentum poenitentiae, cuius pars est contritio.“* Unser Autor beruft sich also auf das Bußsakrament; dieses sei das eigentliche gegen die schwere Sünde eingesetzte Heilmittel; zum Bußsakrament gehöre aber die contritio als Teil. Diese Antwort entspricht ganz seiner Auffassung vom Wesen der Rechtfertigung und der Notwendigkeit des Bußsakramentes, die wir oben dargelegt haben[119], und sie ist nur von hier aus verständlich: die Rechtfertigung besteht nach Olivi in der Zuwendung des Verdienstes Christi; diese Zuwendung aber ist an den Empfang des Sakramentes geknüpft. Überraschen mag es zunächst, daß Olivi hier die contritio als *pars sacramenti poenitentiae* bezeichnet. Wir haben bereits oben gehört[120], daß er die contritio weder zum sakramentalen Zeichen des Bußsakramentes rechnet noch

[117] Vgl. oben S. 49 f., 51 f., Nr. 3d, 5.
[118] Utrum homo debeat conteri de omni peccato. Sent. IV, d. 17, q. 4: Pb f. 181r—182r.
[119] Vgl. oben S. 55 f.
[120] Vgl. oben S. 154 ff.

auch als sog. Zwischenwirkung, als res et sacramentum, betrachtet. Und doch gehört sie nach ihm irgendwie zum Ganzen des Bußsakramentes. Nicht nur an dieser Stelle, sondern auch sonst noch nennt er sie ausdrücklich Teil des Sakramentes[121].

Die Scholastiker erörtern die Frage nach den Teilen der Buße in dist. 16. Man ist allgemein der Anschauung, daß man zwar nicht bei der Tugend der Buße, wohl aber beim Bußsakrament Teile unterscheiden kann, und zählt herkömmlich diese drei auf: contritio, confessio und satisfactio[122]. In der näheren Charakterisierung der Teile ist man verschiedener Meinung. Einige möchten sie als partes subiectivae, oder als partes potentiales bezeichnen[123]. Thomas zählt sie zu den partes integrales, und zwar näherhin zu den Wesensstücken des Sakramentes; sie bilden die Materie, die mit den Absolutionsworten des Priesters als Form zusammen das Wesen des Bußsakramentes ausmachen[124]. Leider sind uns von Olivi die entsprechenden Quästionen der dist. 16 nicht erhalten, so daß wir seine Ansicht in dieser Frage nicht kennen und auch nicht sicher entscheiden können, in welchem Sinne er die contritio als pars sacramenti poenitentiae betrachtet. Fest steht, daß er die satisfactio nicht als Wesensteil des Bußsakramentes ansieht. Darüber spricht er sich deutlich aus bei der Behandlung der Wiederholungsbeichte[125]: Weder die Auferlegung der Buße noch ihre Verrichtung sind „*de essentia sacramenti*", sondern nur ein „*annexum per modum praecepti congrue et rationabiliter dati*". Zur Begründung verweist er wieder auf seine Grundthese von der Zuwendung des Verdienstes Christi als dem Wesen der Rechtfertigung hin; aus Christi Verdienst schöpft das Bußsakrament seine Kraft und nicht aus dem eigenen Genugtuungsakt des Pönitenten. Mit derselben Begründung spricht er auch der contritio ihre rechtfertigende Kraft ab, wie wir bereits gehört haben[126]. Andererseits bezeichnet er sie ausdrücklich als „*pars sacramenti poenitentiae*". Die contritio gehört also zweifellos zum Ganzen des Sakramentes, aber nicht zu seinem eigentlichen Wesen. Deutlich bringt das Olivi auch dadurch zum Ausdruck, daß er wiederholt als die „*pars formalis et principalis*" Beichte und Absolution bezeichnet, das Bußsakrament „*formaliter et principaliter*" in dieser Tätigkeit des Beichtenden und des Beichtvaters bestehen läßt[127]. Man wird das „*formaliter*" hier mit „wesentlich" wiedergeben müssen; das „*principaliter*" aber läßt erkennen, daß mit Beichte und Absolution noch nicht das Ganze, sondern nur das Hauptsächliche des Bußsakramentes erfaßt ist. In diesem Sinne heißt es bei ihm auch ausdrücklich, daß das Bußsakrament „*complexe habet rationem causae (sc. remissionis peccati), inquantum comprehenderet confessionem et contritionem*", oder: durch die Absolution des Priesters

[121] Vgl. oben S. 51 ff., Nr. 5; ferner Sent. IV, d. 17, a. 9: Pa f. VIIr.
[122] Vgl. Lechner, Sakramentenlehre 272 f.
[123] Vgl. die Aufzählung der verschiedenen Ansichten bei Thomas, Sent. IV, d. 16, q. 1, a. 1, sol. 3.
[124] Loc. cit.; ferner S. theol. III, q. 90, a. 1. 2. 3.
[125] Sent. IV, d. 17, a. 12: Pa f. VIIIr; Pb f. 187rv.
[126] Vgl. oben S. 44.
[127] Vgl. oben S. 155 f.

erfolgt die Mitteilung des Verdienstes Christi und die wahre Reinigung von der Sünde *„praecedente contritione et confessione“*[128].

Wir finden bei den mittelalterlichen Lehrern noch keine eigene Quästion über die Beschaffenheit der zum Bußsakrament erforderlichen, aber auch genügenden Reue; aus gelegentlichen Bemerkungen bei der Behandlung verwandter Fragen müssen wir ihre Anschauungen festzustellen suchen. Besonders aufschlußreich ist hier die Quästion *„An quis quoad modum obligetur confiteri ex caritate“*. Es handelt sich hier weniger um die Frage nach dem Motiv, das der Beichte zugrunde liegen muß, als vielmehr darum, ob die Beichte im Stande der Gnade abgelegt werden muß[129]. Die Ausführungen des hl. Bonaventura in dieser Quästion sind grundlegend für das rechte Verständnis seiner Bußlehre, insbesondere seiner Ansicht von der sündentilgenden Kraft des Bußsakramentes und der zu ihrem Empfang erforderlichen Disposition[130]. Der hl. Thomas behandelt das Problem unter der Frage: *„Utrum confessio esse possit informe“*[131]. Diese Fragestellung und die Antwort, die Thomas hier erteilt — er spricht von einem Wiederaufleben der Wirkung des Sakramentes nach Empfang durch einen non contritus recedente fictione —, haben die späteren Thomisten zu breiten Ausführungen über die verschiedenartige Disposition veranlaßt, mit der ein Pönitent zur Beichte hinzutreten kann, und über ihre jeweilige Hinlänglichkeit zum gültigen und fruchtbringenden Empfang des Sakramentes[132].

Olivi formuliert nun seine Frage ähnlich wie Thomas, nur in positiver Wendung: *„Utrum necesse sit confessionem esse formatam.“* Wir haben seine Ausführungen im ersten Teil unserer Studie ihrem Wortlaut nach mitgeteilt[133]. Unser Autor unterscheidet hier zwischen einer confessio in voto und in actu, wobei Beichte offenbar im Sinne von Bußsakrament, nicht des bloßen Sündenbekenntnisses genommen wird. Die confessio in voto, die jemand anfängt zu haben, wenn er über seine Sünden Reue erweckt, geht der Eingießung der caritas voraus, kann also nicht formiert sein; denn sie ist ja Ursache der Sündennachlassung, muß ihr also vorausgehen, und damit auch der caritas. Die Reihenfolge ist also diese: *contritio, confessio in voto, meriti Christi communicatio, remissio vel non-imputatio culpae, infusio caritatis et gratiae.*

Meinen wir mit confessio aber die aktuell abgelegte Beichte, so muß sie, will der Pönitent die Rechtfertigung erhalten, formiert sein zu Beginn, in der Mitte oder am Schluß der Beichte oder Absolution, wie Olivi sich in enger Anlehnung an die Formulierung Bonaventuras ausdrückt[134]. Andernfalls, so heißt es bei ihm weiter, wäre er ein fictus, würde mit einer schweren Sünde behaftet sein und die Wirkkraft des Sakramentes nicht empfangen. Jemand darf aber seine Beichte für formiert halten, „wenn er die Sünden der Vergangenheit bereut, sich vornimmt, sie in Zukunft zu meiden, sich demütig dem Sakramente und einer angemessenen Genugtuung unterwirft in der Absicht, dadurch mit Gott versöhnt zu

---

[128] Vgl. oben S. 44 f., Nr. 2; ferner S. 155 ff.

[129] Vgl. P. Anxiaux, La théologie du sacrement du Pénitence au XIIe siècle, Louvain-Gembloux 1919, 482 ff.

[130] Vgl. Heynck, Bußlehre 19 ff.

[131] Sent. IV, d. 17, q. 2, a. 4, sol. 1.

[132] Vgl. Göttler, Wirkungen 145 ff. 161 ff. 197 ff. 211. 230 ff. 250 ff. 269.

[133] Vgl. oben S. 49 f., Nr. 3d.

[134] Bonaventura, Sent. IV, d. 17, p. 2, a. 2, q. 3, ad 4: IV, 446 ff.; vgl. Heynck, Bußlehre 26 f.

werden." Olivi verlangt also als Disposition zum würdigen und fruchtbringenden Empfang des Bußsakramentes die rechte Absicht, aufrichtige Reue über seine Sünden und den Vorsatz der Lebensbesserung.

Die gleiche Forderung erhebt er auch bei der Behandlung der Frage nach dem Wiederaufleben der Wirkung des Sakramentes beim Aufgeben der fictio, die er im Anschluß daran bespricht. Unser Autor lehnt die von Thomas angenommene Möglichkeit eines solchen Wiederauflebens ab. Ein Aufgeben der fictio, so führt er aus, schließt in sich Haß gegen die Sünde, den Vorsatz, sie in Zukunft nicht mehr zu begehen, Glauben und den ernsten Willen, das Bußsakrament als Heilmittel gegen die schwere Sünde, gegen die es noch nicht wirksam geworden ist, zu empfangen. Die schwere Sünde, der sich jemand durch seine fictio schuldig gemacht hat, verlangt also zu ihrer Tilgung eine neue Beichte in voto oder in actu; „denn die erste Beichte konnte ihn nicht rechtfertigen, da er wegen seiner fictio nicht in Wahrheit ein ‚*poenitens*' war und deshalb das Bußsakrament nicht empfangen hat noch seine Wirkung, weil es bei Gott keine Absolution oder Mitteilung des Verdienstes Christi gibt, solange jemand noch aktuell in der schweren Sünde verharrt."

Hier ist nun noch folgendes zu beachten, so führt Olivi in der Quästion über die Notwendigkeit der contritio aus[135]: Wer sich in einer aktuellen Beichte seiner Sünden anklagt, muß jede einzelne Sünde im besonderen bereuen; andernfalls geschieht seine Beichte nicht mit einer wahren und vollkommenen contritio; auch wäre es keine wahre Buße. Wenn der Sünder dagegen vor seiner Beichte durch die göttliche Gnade in seinem eigenen Herzen Einkehr hält, so genügt es zur Rechtfertigung, im allgemeinen über seine Sünden insgesamt Reue zu erwecken mit dem Vorsatz, die einzelnen zu beichten, wie es erforderlich ist. Sollte er freilich bei dieser Gelegenheit im Geiste die einzelnen Sünden durchgehen, müßte der allgemeine Reueschmerz über alle Sünden insgesamt auch die einzelnen erfassen. Wenn nämlich jemand in Wahrheit über alle seine Sünden zugleich wahre Reue hat, wird er auch jede einzelne bereuen, wenn sie ihm ins Gedächtnis kommt; sonst wäre es keine wahre contritio, wenn er nicht jede schwere Sünde verabscheute und bereute, sobald er sich ihrer erinnert, obgleich es nicht erforderlich ist, daß er eine so große und so intensive Reue erweckt

---

[135] De quolibet autem mortali in speciali, quod ad memoriam venit, oportet actu conteri, quando fit de eis actualis confessio; alias confessio non fieret cum vera et perfecta contritione nec esset poenitentia vera, nisi haberet dolorem et displicentiam de mortalibus singulariter, quae actu confitentur. Quando vero peccator per gratiam Dei reddit ad cor suum ante confessionem suam, sufficiat ad iustificationem in generali de omnibus insimul conteri cum proposito confitendi singula, ut oportet. Quando tamen actualiter in mente sua discurrit per peccata singula, generalis ille dolor de omnibus insimul debet specificari ad singula. Si enim vere dolet de omnibus insimul, in singulari dolebit de quolibet, quando ad memoriam veniet; alias non est contritio vera, nisi quodlibet peccatum mortale horreat et de eo doleat, quando recordatur; quamvis non oporteat, quod tantum aut ita intense sicut de omnibus. Si enim non dolet aut pro indifferenti habet aut sibi illo complacet, quae cum vera contritione stare non possunt. d. 17, q. 5: Pa f. Vrv; Pb f. 181v.

wie über die Sünden insgesamt. Eine schwere Sünde nicht bereuen, sich ihr gegenüber gleichgültig verhalten oder gar daran Wohlgefallen haben, läßt sich mit einer wahren contritio nicht vereinbaren.

Mit dieser Forderung einer wahren Reue oder contritio zum gültigen und fruchtbringenden Empfang des Bußsakramentes befindet sich Olivi in Übereinstimmung mit der gesamten scholastischen Tradition[136]. Die Theologen der Hochscholastik, die in wachsendem Maße dem Bußsakrament, insbesondere der priesterlichen Absolution, eine sündentilgende und gnadenspendende Wirksamkeit zuschrieben, sahen aber darin eine nicht geringe Schwierigkeit, nämlich beide Wahrheiten miteinander in Einklang zu bringen. Sie suchten die Lösung darin, daß sie für den Empfang des Bußsakramentes zwar die Pflicht behaupteten, nur mit einer contritio hinzuzutreten, aber dem Sakrament die Kraft zuerkannten, im Falle eines unverschuldeten Irrtums über die Erreichung der rechten Disposition die ungenügende Reuegesinnung zu einer rechtfertigenden contritio zu erheben. So können sie sagen, daß zum Empfang des Bußsakramentes objektiv eine attritio (die aber vom Empfänger guten Glaubens für eine contritio angesehen wird) genügt und daß das Sakrament einen attritus in einen contritus verwandelt. Eine Rechtfertigung eines Erwachsenen, auch die im Sakrament erfolgende, geschieht nie ohne einen gleichzeitigen Akt der contritio. Wer diese contritio noch nicht zur Beichte mitbringt, erhält sie unter den notwendigen Voraussetzungen durch die Wirksamkeit des Sakramentes[137].

Über die nähere Stellung der contritio im Ganzen des Rechtfertigungsvorganges wurde in der Scholastik lebhaft diskutiert, wie ein Blick in die Summa Alexandrina und in die Sentenzenkommentare Alberts des Großen, des hl. Bonaventura, des hl. Thomas von Aquin und des Petrus von Tarantasia zeigt[138]. Olivi schließt sich bei der Darlegung der verschiedenen Meinungen eng an den Sentenzenkommentar des hl. Thomas an. Wir haben seine Darlegungen im ersten Teil unserer Studie ihrem Wortlaut nach mitgeteilt[139]. Unser Autor lehnt alle bisher vertretenen Theorien entschieden ab. Weder steht die contritio der Naturordnung nach in der Mitte zwischen Gnadeneingießung und Sündennachlassung, wie Bonaventura annimmt[140], noch folgt sie beiden, wie andere behaupten, noch auch ist die Lösung des Aquinaten annehmbar, nach der die contritio, materialursächlich gesehen, der Eingießung der Gnade vorausgeht, ihr aber, formalursächlich betrachtet, folgt[141]. Recht bezeichnend sind die Worte, mit denen Olivi seine ablehnende Haltung einleitet: Alle diese verschiedenen Theorien haben wenig Wert, weil sie sich nicht auf die Heilige Schrift und die Aussprüche der Väter stützen, aber auch nicht durch wirklich überzeugende Gründe bewiesen werden. Alle diese Meinungen, so behauptet er weiter, gehen von falschen Voraussetzungen aus. Und nun entwickelt unser Autor noch einmal seine eigene Auffassung von der

---

[136] Vgl. Landgraf, Grundlagen 116; Heynck, Bußlehre 44 ff.

[137] Vgl. Heynck, Bußlehre 46 ff.

[138] Summa Alexandrina IV, q. 17, membr. 4, a. 7: ed. Coloniae 1622, IV, 548 ff.; Albertus, Sent. IV, d. 17, a. 11: ed. Borgnet 29, 677 ff.; Bonaventura, Sent. IV, d. 17, p. 1, a. 2, q. 2: IV, 428 ff.; Petrus de Tar., Sent. IV, d. 17, q. 3, sol. 4; Thomas, Sent. IV, d. 17, q. 1, a. 4, sol. 2.

[139] Vgl. oben S. 51 ff., Nr. 5.

[140] Vgl. Rütten, Studien 65 f.

[141] Vgl. M. Flick, L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso, Romae 1947, 104 ff.

Rechtfertigung, wie wir sie bereits aus seinen übrigen Texten kennen: Schrift, Väter und katholischer Glaube lehren, daß wir durch die Mitteilung des Verdienstes Christi gerechtfertigt werden, und diese Mitteilung und Zuwendung erfolgt durch den Empfang des Bußsakramentes in voto vel in actu. Daraus ergibt sich nun die Stellung der contritio im Rahmen dieses Rechtfertigungsvorganges von selbst: 1. die contritio als solche hat keinerlei rechtfertigende Kraft; nicht sie tilgt die Sünde, sondern das durch das Bußsakrament vermittelte Verdienst Christi; 2. die contritio ist kein von der Liebe und Gnade formierter Akt; denn die Formierung setzt die Anwesenheit der Gnade und caritas in der Seele voraus und diese wiederum die Mitteilung des Verdienstes Christi, diese aber wiederum das Bußsakrament. Der gültige und fruchtbringende Empfang des Bußsakramentes aber hat die contritio zur Voraussetzung; sie ist Teil des Sakramentes. Die contritio kann somit die Gnade und Liebe nicht zu ihrem Prinzip haben. Der Rechtfertigungsvorgang ist also nach Olivi so zu denken: Der Mensch erweckt eine contritio, d. h. wahre Reue über alle seine Sünden, bekennt sie dem Priester in der Beichte und empfängt die Lossprechung. Diese verbindet ihn mit dem Verdienste Christi; er erhält Anteil daran, und damit ist seine Schuld getilgt. In demselben Augenblicke schenkt ihm Gott in seiner Freigebigkeit und Güte den Habitus der Liebe und Gnade. Weil so die contritio keine formierte Reue besagt, kann Olivi bei der Darlegung seiner Rechtfertigungs- und Bußlehre auf den Begriff der attritio verzichten. Er kennt weder das Prinzip „Ex attrito fit contritus“, noch übt nach ihm der Empfang des Bußsakramentes und der priesterlichen Absolution einen Einfluß auf die Reue des Beichtenden aus und erhöht sie zur rechtfertigenden contritio, wie die großen Theologen vor ihm lehren[142].

Hier erhebt sich freilich eine Schwierigkeit. Olivi kennt zwar nur einen einzigen Weg der Rechtfertigung durch das Bußsakrament; aber es gibt doch auch nach ihm zwei verschiedene Wirkweisen dieses Sakramentes: in voto und in actu. Die contritio hat zwar nach ihm keine rechtfertigende Kraft, sondern diese kommt allein dem Sakramente in voto oder in actu zu, das sich mit der contritio verbindet. Aber, so könnte man fragen, ist diese Verbindung bei einem unterrichteten Christen nicht stets gegeben oder stellt sich naturgemäß sehr leicht ein, falls ein ausdrückliches Votum verlangt wird? Kommt darum ein Mensch, der wahre Reue im Herzen hat, nicht stets schon als ein durch das sacramentum in voto Gerechtfertigter zur Beichte, so daß also die aktuell erteilte Absolution niemals selbst die Sündenschuld nachläßt? Damit scheint aber das Problem des Kontritionismus, das den mittelalterlichen Theologen so zu schaffen machte, bei Olivi nicht hinlänglich gelöst zu sein. Den Weg, den seine großen Vorgänger Bonaventura und Thomas gewiesen hatten — die Erhebung der attritio zur contritio durch den Empfang des Sakramentes — hatte er sich durch die Ab-

---

[142] Vgl. oben S. 64.

lehnung eines Einflusses des Bußsakramentes auf die Disposition des Empfängers versperrt.

Olivi hat sich zu dieser Schwierigkeit nicht ausdrücklich geäußert. Aber wenn man bedenkt, daß er immer wieder und mit großer Eindringlichkeit darauf hinweist, daß das Bußsakrament uns die Verdienste Christi zuwendet und die Sündenschuld tilgt, daß die priesterliche Absolution auf die Nachlassung der Schuld hingeordnet ist, daß die Absolutionsworte ihren Sinn verlieren und unwahr werden, wenn der Priester nicht in Wahrheit von den Sünden losspräche, und daraus die Pflicht des Sündenbekenntnisses vor dem mit der Schlüsselgewalt ausgestatteten Priester herleitet[143], dann muß er auch die Möglichkeit einer Rechtfertigung im Augenblick des wirklichen Sakramentenempfanges angenommen haben. Man darf hier das eine nicht übersehen: Die Theologen vor ihm erblickten ihre Aufgabe darin, nachzuweisen, daß die Rechtfertigung, wenn sie auch zumeist durch die contritio oder (wie bei Thomas) durch Vorauswirken des Sakramentes in der contritio erfolge, doch zuweilen auch erst beim aktuellen Empfang des Bußsakramentes und durch ihn eintrete. Olivi geht umgekehrt von dem ihm als Glaubenslehre geltenden Satz aus, daß das Bußsakrament, und selbstverständlich zunächst wie es in actu existiert, das von Christus bestimmte Mittel ist, um seines Verdienstes und damit der Rechtfertigung teilhaftig zu werden. Der aktuelle Empfang ist der normale Weg; daneben kann das Sakrament freilich auch vorauswirken, jedoch gleichsam nur in Ausnahmefällen, wenn nämlich der aktuelle Empfang nicht möglich ist. Man könnte also im Sinne Olivis sagen: Wer in der Absicht zu beichten wahre Reue über seine Sünden erweckt, sie dem Priester in der Beichte bekennt und die Absolution empfängt, erhält Verzeihung seiner Schuld erst im Augenblick der Lossprechung, weil das Bußsakrament bei der Möglichkeit eines wirklichen Empfanges nicht im voraus wirkt.

Diese Auslegung, die sich angesichts der vielen Aussprüche Olivis von selbst nahelegt, scheint indes nicht recht mit den Ausführungen im Einklang zu stehen, die sich bei unserm Autor in der Quästion *„Utrum necesse sit confessionem esse formatam"* finden. Wir haben den Inhalt dieser Quästion bereits oben dargelegt[144]. Es handelt sich also hier um die Frage, ob die Beichte von der Liebe und Gnade formiert sein müsse. In seiner Antwort unterscheidet Olivi zwischen dem Rechtfertigungsmodus durch die confessio in voto und durch die confessio in actu. Im ersten Falle haben wir folgende Reihenfolge: contritio, confessio in voto, Mitteilung des Verdienstes Christi, Tilgung der Sündenschuld, Eingießung der caritas und Gnade. Die confessio kann also hier, da sie der Eingießung der caritas vorausgeht und ihre Ursache ist, ebensowenig wie die contritio ein formierter Akt sein, so stellt unser Autor ausdrücklich fest. Man sollte nun erwarten, daß dasselbe grundsätzlich auch für die Rechtfertigung durch die confessio in actu gelte, falls Olivi wirklich die Möglichkeit einer Sündennachlassung im

[143] Vgl. oben S. 49 ff.
[144] Vgl. oben S. 49 f. Nr. 3d, ferner S. 166 f.

Augenblick der Lossprechung angenommen hat. Hier aber erklärt er, daß die Beichte, will der Pönitent die Rechtfertigung erlangen, formiert sein müsse „im Anfang, in der Mitte oder am Schluß der Beichte oder Absolution", und er fügt die überraschende Begründung hinzu: „andernfalls wäre der Empfänger ein fictus und mit einer Todsünde behaftet und würde so nicht die Wirkkraft des Sakramentes empfangen." In ähnlicher Formulierung begegnet uns diese Antwort bereits beim hl. Bonaventura[145]. Hier hat sie einen guten Sinn, da der Seraphische Lehrer eine Einflußnahme des Bußsakramentes oder der (deprekativen) Absolution auf die Reue des Beichtenden kennt und für ihn die contritio ein von der Gnade und Liebe formierter Akt ist[146]. Olivi leugnet aber, wie wir gesehen haben, beides. Wenn aber die contritio die caritas nicht voraussetzt, so ist nicht recht einzusehen, warum der Beichtende eine fictus sein soll, wenn seine confessio nicht formiert ist. Will unser Autor mit seinen Darlegungen etwa zum Ausdruck bringen, daß der würdige Empfang des Bußsakramentes stets eine Rechtfertigung durch das sich mit der contritio verbindende sacramentum in voto voraussetzt?

Man wird zum Verständnis des Textes beachten müssen, daß bei Olivi das Wort confessio in seiner Bedeutung schillert. Es bezeichnet — wie man auch bei anderen Theologen jener Zeit feststellen kann[147] — sowohl das Sündenbekenntnis im engeren Sinne, als auch den gesamten sakramentalen Vorgang einschließlich der Absolution, wie das deutsche Wort Beichte. Beide Bedeutungen klingen hier an, ohne daß sie rein voneinander geschieden wären. Wenn es nun bei Olivi heißt, die confessio müsse, damit der Beichtende die Rechtfertigung erlange, formiert sein „*in principio, medio vel in fine confessionis vel absolutionis, alias fictus esset*", so ist damit nicht ausgesagt, daß der Beichtende sein Sündenbekenntnis bereits im Stande der Gnade ablegen muß, sondern nur, daß er wenigstens am Schluß der Beichte recht disponiert sein muß. Es geht hier also um die Feststellung, daß ein Sakramentenempfang ohne rechte Disposition keine Wirkung hat. Diese rechte Disposition, so heißt es bei Olivi weiter, darf er als gegeben ansehen, „wenn er die Sünden der Vergangenheit bereut, sich vornimmt, sie in Zukunft zu meiden, sich demütig dem Sakramente und einer angemessenen Genugtuung unterwirft in der Absicht, dadurch mit Gott versöhnt zu werden."

Mag also auch die hier an die Tradition sich anlehnende Ausdrucksweise nicht ganz klar sein, so werden wir doch sagen müssen, daß auch Olivi eine Rechtfertigung im Augenblick des wirklichen Sakramentenempfanges kennt. Allerdings legt er auf die Herausarbeitung dieses Rechtfertigungsmodus anscheinend kein besonderes Gewicht, wohl in der richtigen Erkenntnis, daß es sich im konkreten Fall schwer ausmachen läßt, ob der zur Beichte hinzutretende wohldisponierte Pönitent bereits im Stande der Gnade ist oder nicht. Worauf es ihm

145 Sent. IV, d. 17, p. 2, a. 2, q. 3, ad 4: IV, 447.
146 Vgl. Heynck, Bußlehre 19 ff.
147 Vgl. Heynck, Bußlehre 27.

ankommt, ist die Feststellung, daß jede Rechtfertigung im getauften Sünder nur durch das Wirken des Bußsakramentes zustande kommt, sei es in voto, sei es in actu.

Zusammenfassung und Würdigung

Grundlegend für ein Verständnis der Bußlehre Olivis ist seine Auffassung vom Wesen der Rechtfertigung. Olivi knüpft hier bewußt an die Aussagen der Heiligen Schrift an, nach denen wir unsere Rechtfertigung ganz dem Verdienste Christi verdanken, das er durch sein Leiden uns erworben hat. Nur in Verbindung mit Christus und seinem Verdienst kann darum der Mensch Verzeihung seiner Sündenschuld erlangen. Da nach ihm das Vor-Gott-schuldig-sein eine rechtliche Beziehung besagt, in der der Sünder zu Gott steht, einen reatus und eine obligatio Gott gegenüber, besteht auch die Rechtfertigung in einer rechtlichen Beziehung zum Verdienste Christi, nämlich in der rechtlichen Zuwendung, Mitteilung und Übereignung des Verdienstes, so daß der Sünder rechtlicher Besitzer von Christi Verdienst wird und er somit etwas aufweisen kann, was seine Schuldhaftung vor Gott in überreichem Maße aufwiegt und bewirkt, daß ihm diese nicht mehr angerechnet wird. Wer aber so vor Gott ohne Schuld dasteht, dem schenkt er in seiner Freigebigkeit und Güte in demselben Augenblick den Habitus der Gnade und Liebe, wodurch er Gott wohlgefällig und zum verdienstlichen Handeln befähigt wird.

Christus hat nun die Mitteilung seines Verdienstes an den Empfang der heiligen Sakramente geknüpft, insbesondere des Bußsakramentes, das direkt gegen die nach der Taufe begangene schwere Sünde eingesetzt ist. Formell besteht das Bußsakrament in der Anklage des Pönitenten und der Absolution des Priesters. Die Absolution ist unmittelbar auf die Tilgung der Sündenschuld und der ewigen Strafe hingeordnet. Die contritio gehört nicht, wie die confessio und absolutio, zu dem sakramentalen Zeichen, ist auch nicht res et sacramentum, zählt aber doch zum Ganzen des Bußsakramentes. Das Sakrament übt nämlich seine Wirkkraft nur aus, wenn der Beichtende mit reumütigem Herzen seine Sünden dem Priester bekennt und die Lossprechung erhält. Contritio besagt einfachhin wahre Reue über die Sünden als Beleidigung Gottes. Sie ist nicht notwendig eine von der heiligmachenden Gnade und caritas formierte Reue. Olivi lehnt ausdrücklich die Unterscheidung von attritio und contritio nach ihrem Verhältnis zur heiligmachenden Gnade ab und verwendet bei der Darstellung seiner eigenen Anschauungen niemals den Ausdruck attritio. Doch kennt auch er Reueregungen, die — vor allem von der Furcht vor den Strafen bestimmt — noch nicht den Namen einer contritio verdienen, sondern langsam zu ihr als einer wahren Reue hinführen, also das, was die übrigen Theologen attritio nennen. So unerläßlich nun auch die contritio zur Erlangung der Rechtfertigung ist, im eigentlichen und strengen Sinne ist es nicht sie, die die Versöhnung mit Gott herbeiführt, sondern es ist das durch das Bußsakrament vermittelte Verdienst Christi.

Freilich ist nicht stets der aktuelle Empfang des Bußsakramentes erforderlich; es genügt das in dem Verlangen und dem aufrichtigen Vorsatz bestehende Sakrament, wenn der wirkliche Empfang nicht möglich ist. Zwar gibt es nur einen Rechtfertigungsweg, den durch das Bußsakrament, jedoch eine doppelte Wirkweise dieses Sakramentes: in actu und in voto. Wer durch das sacramentum in voto gerechtfertigt wurde, ist zum wirklichen Empfang des Bußsakramentes streng verpflichtet, sobald sich eine, was Zeit, Ort und Beichtvater angeht, günstige Gelegenheit bietet; sonst verliert er die göttliche Gnade und fällt in den früheren Schuldzustand zurück.

Theologiegeschichtlich gesehen, ist die Bußlehre Olivis in mancherlei Hinsicht bemerkenswert. Hatte die gesamte Frühscholastik bis in die ersten Jahrzehnte des 13. Jahrhunderts einen eigentlichen kausalen Einfluß des Bußsakramentes auf die Tilgung der Sündenschuld geleugnet und nur eine vorsakramentale Rechtfertigung durch die contritio gelehrt, wenn auch stets das votum sacramenti gefordert wurde, hatten die ersten Lehrer der Hochscholastik, wie Hugo von St. Cher, Wilhelm von Melitona und Bonaventura, sich um den Nachweis der Möglichkeit einer Rechtfertigung im Augenblick des Sakramentenempfanges bemüht, wenn diese auch zumeist durch die vorausgehende contritio erfolge, so bezog Olivi seine Stellung auf der entgegengesetzten Seite. Er spricht der contritio mit aller Entschiedenheit jede rechtfertigende Kraft ab und will nur dem Bußsakrament eine solche zuerkennen. Er weist die vermittelnde Ansicht Bonaventuras, nach der der deprekativen Absolution die Vergebung der Sündenschuld und der ewigen Strafen, der indikativen Absolution die Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen zuzuschreiben sei, scharf zurück und vertritt in aller Klarheit die These, daß sich die Schlüsselgewalt schlechthin und damit die indikative Absolution auf die Tilgung der Schuld und der ewigen Strafe erstreckt. Er folgt darin rückhaltlos dem hl. Thomas, wie vor ihm schon der sonst an die ältere Franziskanerschule sich anlehnende Petrus von Tarantasia und bald nach ihm sein Mitbruder Richard von Mediavilla[148]. Sie alle kennen nur einen einzigen Rechtfertigungsweg, den durch das Bußsakrament. Aber während Thomas und in seinem Gefolge die genannten Theologen doch von einer Rechtfertigung durch die contritio sprechen, nur dabei gelegentlich betonen, daß es nicht eigentlich die contritio sei, die rechtfertige, sondern das durch sie wirkende Sakrament, lehnt Olivi eine solche Ausdrucksweise entschieden ab und will auch entgegen der gesamten scholastischen Tradition die contritio nicht als res et sacramentum anerkennen. Mit gleicher Schärfe macht er Front gegen die durch Bonaventura und Thomas erfolgte Aufnahme der contritio in das sakramentale Zeichen. Einen Bruch mit den allgemeinen Anschauungen seiner Zeit bedeutet auch die Ablehnung der Unterscheidung von contritio und attritio nach ihrem Verhältnis zur heiligmachenden Gnade. Mit all dem hat sich Olivi aber den Weg versperrt, den die

---

[148] Vgl. J. Lechner, Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla, München 1925, 270.

großen Meister vor ihm zur Lösung des schwierigen Bußproblems gebahnt hatten, nämlich einen Einfluß der priesterlichen Absolution auf die Reue des Beichtenden anzunehmen und so dem Bußsakrament die Kraft zuzuschreiben, einen attritus in einen contritus zu verwandeln, wenn dieser mit der zwar irrigen, aber doch ehrlichen Überzeugung, wahrhaft disponiert zu sein, zur Beichte kommt.

Da Olivi ebenso wie Thomas eine Rechtfertigung des Sünders durch das sacramentum in voto kennt und dieses jedenfalls bei einem hinreichend unterrichteten Christen mit jeder wahren contritio verbunden ist, andererseits aber die contritio auch nach ihm eine unerläßliche Voraussetzung für den gültigen und würdigen Empfang des Bußsakramentes bedeutet, so wird nicht recht verständlich, wie dann noch der wirkliche Empfang des Bußsakramentes die Rechtfertigung herbeiführen kann. Angesichts der Tatsache, daß unser Autor die sündentilgende Kraft des Bußsakramentes und insbesondere der priesterlichen Absolution immer wieder und mit solchem Nachdruck betont, wird man annehmen müssen, daß er diesen Fall doch für möglich hält und ihn etwa für gegeben ansieht, wenn jemand in der Absicht zu beichten Reue über seine Sünden erweckt, sie dem Priester bekennt und die Lossprechung empfängt, da nach ihm das sacramentum in voto nur bei Unmöglichkeit einer aktuellen Beichte wirksam wird. Es ist aber bemerkenswert, daß Olivi auf diese Frage, die von seinen Vorgängern bei ihrer Stellungnahme zum Kontritionismus stets berücksichtigt, ja als schwieriges Problem empfunden wurde, nicht mehr ausdrücklich eingeht. Für ihn ist die Lösung des Bußproblems offenbar mit der Feststellung gegeben, daß jede Rechtfertigung eines Sünders eine Wirkung des Bußsakramentes ist, mag dieses nun im voraus oder erst im Augenblick des Empfanges seine rechtfertigende Kraft entfalten. Auf die genaue Herausarbeitung dieser beiden verschiedenen Weisen legt unser Autor anscheinend kein Gewicht, vielleicht aus der richtigen Erkenntnis heraus, daß es im konkreten Fall stets schwierig ist zu entscheiden, ob jemand bereits im Stande der Gnade hinzutritt oder nicht. Wie man aber dieses Vorauswirken des Bußsakramentes näherhin zu verstehen hat, mit welchem Recht man hier von einem sakramentalen Wirken sprechen kann, wo doch zum Zustandekommen des Sakramentes die Absolutionsworte des Priesters entscheidend sind und das Sakrament sich wegen seiner ihm wesensnotwendig zukommenden Zeichenhaftigkeit auf der Ebene des nach außen Sichtbaren vollziehen muß, darauf geht Olivi ebensowenig ein, wie vor ihm Thomas von Aquin. Bonaventura hatte eine solche Auffassung bekanntlich als „phantastisch“ abgelehnt. Olivi findet sich in Übereinstimmung mit dem Aquinaten, wenn er zur Begründung für die Einzigkeit und Einheitlichkeit des Rechtfertigungsweges auf das Leiden Christi, das uns zur Nachlassung der Sündenschuld ausschließlich durch die Sakramente der Kirche zufließe, rekurriert; nur tragen seine Gedanken entsprechend seiner Auffassung vom Wesen der Rechtfertigung ein stärker rechtliches Gepräge.

Können wir so in der Bußlehre Olivis mancherlei Berührungspunkte mit den Anschauungen des hl. Thomas feststellen — unser Autor ist hier offensicht-

lich stärker von Thomas beeinflußt als etwa von Bonaventura —, so weisen andere Lehrpunkte über ihn hinaus auf Duns Scotus hin. Vor allem seine Auffassung von der Rechtfertigung, die Bestimmung der habituellen Sünde als ideelle Beziehung, die scharfe Trennung von Sündennachlaß und Gnadeneingießung sowie seine Lehre von der Wirkkraft der priesterlichen Absolution, die unmittelbar (nicht erst über die contritio) auf die Sündenschuld hingeordnet ist, erinnern an ähnliche Aufstellungen des Doctor Subtilis[149]. Als Ganzes aber kann man seine Bußlehre weder thomistisch noch scotistisch nennen. Olivi ist in seiner Grundkonzeption durchaus eigenständig und hat hier einen Ausgangspunkt gewählt, der sich in dieser Form weder bei Thomas noch bei Scotus findet. Es ist seine Auffassung von der Zuwendung und Übereignung des Verdienstes Christi als dem Wesen der Rechtfertigung. Diese hier deutlich werdende christologische Ausrichtung und zugleich das darin sich widerspiegelnde rechtliche Denken geben all seinen Ausführungen über die Buße ein charakteristisches Gepräge. Veranlaßt wurde Olivi zu dieser Auffassung durch das Studium der Heiligen Schrift und ihrer Aussagen über die Bedeutung Christi und seines Leidens für unsere Rechtfertigung vor Gott. Es ist sehr bezeichnend für ihn, daß er hier der zeitgenössischen Theologie ein zu starkes Herübernehmen philosophischer Spekulation in die Rechtfertigungslehre vorwirft und einen engeren Anschluß an die Heilige Schrift fordert[150]. Beeinflußt ist er ohne Zweifel auch von Gedanken der Genugtuungslehre des hl. Anselm[151]. Letztlich ist seine Stellungnahme aber nur verständlich von seiner ausgesprochen personalistischen Grundhaltung her, die sein theologisches Denken bestimmt[152]. Und von hier aus ist auch sein Verhältnis zu Thomas von Aquin und zu Duns Scotus zu beurteilen. Mag man auch bei ihm in seinen Lehranschauungen manche Übereinstimmung mit dem Aquinaten feststellen können, so zeigt doch seine personalistische Grundhaltung den tiefen Gegensatz auf, in dem er zu Thomas mit seinem ausgeprägt sachlich betonten Denken steht, während umgekehrt seine enge Geistesverwandtschaft mit dem Doctor Subtilis hier besonders deutlich wird.

Zusammenfassend können wir sagen: Die Rechtfertigungs- und Bußlehre Olivis ist stärker als die eines anderen Scholastikers christologisch, sakramental und personal ausgerichtet[153].

---

[149] Vgl. N. Krautwig, Die Grundlagen der Bußlehre des J. Duns Skotus. Freiburg 1938, 5—37; V. Heynck; Contritio vera, in: FranzStud 33 (1951) 163 ff.

[150] Vgl. dazu Koch, Sentenzenkommentar 304 f.: „Olivi macht nun den Versuch, die Theologie wieder aufs engste an die Heilige Schrift anzuschließen. Er kennt die Entwicklung der Theologie in seinem Jahrhundert, aber er sucht sie aufzuhalten; denn da sie mit der aristotelischen Philosophie verknüpft ist, so wittert er Gefahren für den Glauben."

[151] Vgl. Koch, Verurteilung Olivis 517.

[152] Vgl. dazu Auer, Gnadenlehre I, 122, Anm. 116; II, 3 f.

[153] Petrus de Trabibus hat in seinem erst vor kurzem wiederaufgefundenen Kommentar zum vierten Buch der Sentenzen die Bußlehre seines Meisters Olivi getreu dargestellt, wie wir in einer weiteren Studie zeigen werden. Vgl. G. Gàl, Commentarius Petri de Trabibus in IV librum Sententiarum Petro de Tarantasia falso inscriptus, in: ArchFrancHist 45 (1952) 241—278.

Olivis Lehre erinnert in manchen Punkten (Wesen der Erbsünde, ihre Fortdauer im Getauften bei Aufhebung ihres Schuldcharakters, Nichtanrechnung der Sünde, Zuwendung des Verdienstes Christi als Wesen der Rechtfertigung, scharfe Trennung von Sündentilgung und Gnadeneingießung, doppelte Gerechtigkeit: iustitia Christi und caritas) an spätere Aufstellungen Luthers und seiner Anhänger, der katholischen Vermittlungstheologen (Pigge, Gropper, Contarini)[154] und mancher Väter und Theologen auf dem Konzil von Trient (Seripando und sein Kreis)[155]. Die Gemeinsamkeiten, die nicht selten bis in die Wortformulierung gehen, und die doch auch wieder bestehenden tiefgreifenden Unterschiede im einzelnen aufzuzeigen und herauszuarbeiten, überschreitet den Rahmen dieser Studie. Es verdient aber als bemerkenswertes Ergebnis festgehalten zu werden, daß Gedanken, die bei den Reformatoren und auch bei manchen katholischen Theologen jener Zeit eine große Rolle spielten und besonders auf dem Trienter Konzil zu so lebhaften und hitzigen Auseinandersetzungen führten, bereits in der Hochscholastik bei Olivi auftauchen, mag auch kein geschichtlicher Zusammenhang zwischen ihnen bestehen. Gemeinsam ist ihnen allen der christologische Aspekt und die mehr oder weniger stark ausgeprägte personalistische Grundhaltung, mit der sie an die Frage der Rechtfertigung des Menschen vor Gott herangegangen sind.

---

[154] Vgl. H. Jedin, Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Pigges, Münster 1931, 96—123; H. Rückert, Die theologische Entwicklung Gasparo Contarinis, Berlin 1926; H. Jedin, Kardinal Contarini als Kontroverstheologe, Münster 1949.

[155] Vgl. H. Jedin, Girolamo Seripando, Würzburg 1937, I, 354—426; E. Stakemeier, Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum, Paderborn 1937.

Viae ad exsistentiam Dei probandam in doctrina Richardi Rufi OFM

Richardus Rufus de Cornubia, qui Ordinem Fratrum Minorum, iam magister artium exsistens, circa 1238 intravit[1], Parisiis, cum ibi ab a. 1253 Sententias legeret, „magnus et admirabilis philosophus iudicatus est“, ut testatur Thomas Eccleston[2], qui eum ipse vidit. Non minorem existimationem collegit Oxonii, ubi inter annos 1250—53 ut baccalaureus Sententiarum docuit, anno vero 1256 ut magister regens Thomae Eboracensi successit. Etenim fratres Oxonienses, ut ex epistula Adami de Marisco apparet[3], eius ab hac urbe discessum (1253) aegre ferebant, tum quia eius praesentiam „titulorum laudabilium eminens evidentia fratribus universis reddidit desiderabilem“, tum quia eius „conversationis honestas et claritas scientiae, pietas affectionis et opinionis integritas, facultas erudiendi et disserendi subtilitas“ tam cleri quam populi amicitiam Ordini conciliavit. In contrarium est acerbum Rogeri Baconis iudicium[4], iuxta quem Noster erat „famosissimus apud stultam multitudinem“, quae remansit „in huius magistri erroribus ... per quadraginta annos et amplius“. Ast etiam haec verba maledica in honorem Cornubiensis vertuntur. Multitudo enim illa, de qua Bacon loquitur, haud erat turba bubulcorum et vetularum, cum quibus Noster nullum negotium habuit, quinimmo studentium atque doctorum, quae sine temeritate stulta dici nequit. Ceterum opera, Commentarius scilicet Oxoniensis in Sententias, Abbreviatio critica commentarii S. Bonaventurae Parisiis confecta, quaestiones et excerpta quaedam philosophica, quae merito et diligentia praesertim F. Pelster[5] in ultimis his decenniis innotuerunt, sane confirmant Richardum Rufum nomen magni philosophi atque theologi merito obtinuisse posterosque eum immerito tam diu neglexisse.

---

[1] A. G. Little, The Grey Friars in Oxford, Oxford 1892, 142 s.; idem, The Franciscan School at Oxford in the 13th Century, in: ArchFrancHist 19 (1926) 841—845; V. Doucet, Prolegomena ad Summam Fratris Alexandri, tom. IV—1, Quaracchi 1948, 243 ss., cum bibliographia completa usque ad annum 1948.

[2] De adventu Fratrum Minorum in Angliam, in: AnalFranc I, Quaracchi 1885, 239.

[3] Epist. CCV, in: Monumenta Franciscana I, ed. J. S. Brewer, London 1858, 365 s.

[4] Compendium Studii Theologiae, ed. H. Rashdall, Aberdoniae 1911, 52 s.

[5] Zu Richardus Rufus de Cornubia, in: ZKathTh 48 (1924) 625—629; Der älteste Sentenzenkommentar aus der Oxforder Franziskanerschule, in: Scholastik 1 (1926) 50—80; Roger Bacons ‚Compendium studii theologiae‘ und der Sentenzenkommentar des Rich. Rufus, ibidem, 4 (1929) 410—416; Neue Schriften des englischen Franziskaners Richardus Rufus v. Cornwall (um 1250), ibidem 8 (1933) 561—568, 9 (1934) 256—264; Die älteste Abkürzung und Kritik vom Sentenzenkommentar des hl. Bonaventura. Ein Werk des Rich. Rufus de Cornubia (Paris 1253—1255), in: Greg 17 (1936) 195—223; Quästionen des Franziskaners Richardus Rufus de Cornubia (um 1250) in Cod. VII. C. 19 der Nationalbibl. Neapel und Cod. 138 der Stadtbibl. Assisi, in: Scholastik 14 (1939) 215—233. — Cf. etiam W. Lampen, De Fr. Richardo Rufo Cornubiensi, O. F. M., in: ArchFrancHist 21 (1928) 403—406; F.-M. Henquinet, Autour des écrits d'Alexandre de Hales et de Richard Rufus, in: Antonianum 11 (1936) 187—218; V. Doucet, op. cit., 243 ss.; G. Gál, Commentarius in „Metaphysicam“ Aristotelis (cod. Vat. Lat. 4538), fons doctrinae Richardi Rufi, in: ArchFrancHist 43 (1950) 209—242. Iste commentarius in Metaphysicam fere in omnibus concinit cum doctrina Rufi, ab hoc tamen saepe allegatur ac si esset opus non proprium, sed alienum: „Ipsi exemplum ponunt“, „ut dicunt“, „nescio ergo quid intelligunt“ etc., propter quod diximus sine ulla dubitatione affirmari posse Richardum Rufum auctorem huius commentarii non esse; nunc cautius diceremus, sub hac

Cum ex scriptis Richardi hucusque nonnisi brevia fragmenta hic atque illic dispersa prodierint, opportunum duximus hic integre edere partem illam Commentarii Oxoniensis in qua Deum esse tum auctoritatibus quum rationibus ostendit. Haec enim quaestio, in qua problema praecipuum totius philosophiae agitatur, apta nobis visa est quae simul illustret Cornubiensis eruditionem, mentem acutam et criticam, genus scribendi proprium et, saltem ex parte, etiam doctrinae suae fontes atque auctoritatem quam apud alios habuit.

Sed ut argumenta Rufi facilius et exactius intelligi possint, iuvat hic primo paucis adumbrare quid ipse de cognitione in genere et de cognitione Dei in specie senserit; deinde vero quaedam capita maioris momenti ipsius textus edendi indicare. — In hac prima parte adhibetur solus Commentarius Oxoniensis, iuxta codicem Oxford, Balliol 62 (= *O*), cuius non folia, sed columnae numerantur. Ad finem citationum, inter parentheses, liber, distinctio et columna codicis indicabuntur.

I. Ratio cognitionis

a) Cognitio abstractiva. Cornubiensis in theoria cognitionis menti S. Augustini imprimis adhaeret, sed novit etiam Aristotelem eiusque commentatorem, Averroem, et ubi Hipponensi non contradicunt ab eis quoque libat. Cognitio rerum sensibilium, iuxta Rufum, incipit a sensu; in ‚sentire' autem, ut docet Augustinus, simul est agere et pati: pati quidem ex parte corporis, agere vero ex parte animae. Et nihil aliud est sentire quam has passiones corporis animam non latere (II, d. 24, c. 226). Ut autem ex specie sensibili, quae recipitur vel potius formatur ab anima, fiat conceptus universalis, necesse est ut intellectus agens ‚qui facit universalitatem in rebus' abstrahat intentionem universalem ab intentione individuali eamque uniat cum intellectu possibili (I, prol., c. 21).

Possibilis tamen est quaedam cognitio abstractiva etiam sine adiutorio sensuum. Haec usu venit cum anima cognoscit seipsam, obiectum simul et subiectum exsistens. Iste quidem modus cognoscendi aptius vocaretur ‚auto-intuitio' quam abstractio, sed Noster illum terminum non adhibet. Ad mentem suam vividius illustrandam adducit exemplum, de quo in margine codicis legitur: „Nota exemplum pulcherimum":

„Quod autem anima a se ipsa etiam speciem possit abstrahere, intelligi potest, ut videtur, in quodam exemplo corporali. Verbi gratia, idolum speculi corporalis in aliquo alio speculo corporali receptum si illinc reflectitur in primum, videbitur idem speculum primum per sui idolum receptum in se ipso speculo primo. Anima speculum est et natura obiecta est si speciem sic habet. Exprimat igitur ipsa de se natura in se speculum sui speciem vel idolum et sic se intelligat" (I, prol., c. 23).

---

scilicet conditione: nisi ipse nos sciens volensque decipere voluerit. Certum est enim eum in Metaphysicam Aristotelis scripsisse, nam in quaestione de oppositione privationis et habitus (cod. Assis., Bibl. commun. 138, f. 278a) ait: „De oppositione relationis et relatione alibi tractatum est, scilicet super quintum Metaphysicae."

Experimentum modo relatum quisque facili negotio repetere potest, duobus utique speculis adhibitis. Sed cum anima unicum speculum sit, undenam sua species in se ipsa reflectetur? Rufus hoc non dicit; exempla quippe, etiamsi pulcherrima, saepe claudicant. Vel forsitan, si interrogaretur, responderet partem alterius speculi lumen divinum agere.

b) Illuminatio divina. Ad cognitionem igitur rerum sensibilium necessaria sunt obiectum, sensus et operatio intellectus agentis. Sed haec sine illustratione divini luminis minime sufficerent, nec aliae viae ad veritatem cognoscendam nobis paterent. Richardus hic per plures columnas adducit auctoritates S. Augustini, eas examinando et concordando, ut tandem concludat nos nihil intelligere nihilque discere posse, nisi unico et vero magistro, Deo, docente. Ipse enim est lux inaccessibilis, qui suo lumine spirituali illustrat tum obiecta, ut ea intelligibilia reddat, tum mentem nostram, ut veritatem videre valeat. Quaerere quidem veritatem possumus et nos propria sollertia, sed eam invenire atque intelligere non valemus, nisi eodem lumine manifestante. Hanc tamen lucem non videmus, licet quidquid videamus, per illam videmus:

„Habent naturae creatae species suas intelligibiles de se genitas et in mente alterius creaturae, verbi gratia in intellectu possibili hominis, receptas. Ista gignitio specierum et illuminatio intellectus recipientis nonnisi a primo lumine sunt. Et sic uno modo facit illas creaturas a homine sciri et intelligi; lumen suum scilicet, quod est ipse, infundendo, et illustrando tam obiecta quam intellectum recipientem" (I, d. 14, c. 167).

Deus utique multis aliis modis potest hominem docere veritatem, sed isti modi ad nostram rem non pertinent.

c) Habitus cognoscendi innatus. Praeter cognoscibilia quorum species mediantibus sensibus acquiruntur, vel, ut propriae animae, immediate videntur, sunt et alia, pure intelligibilia, ut principia theoretica et practica vel ideae a materia ita abstractae ut amplius abstrahi nullatenus queant. Harum notitia, iuxta Rufum, animae initio suae conditionis concreata est eamque secum affert. Pro argumento Cornubiensi sufficit hoc unum: Augustinus ita docuit; nec hanc sententiam retractavit, ut quibusdam visum est, nisi quoad hoc[6]: „ne detur occasio ex hoc sermone putandi quod anima vel hic vel in alio corpore vel alibi, sive in corpore sive extra corpus, aliquando prius vixerit" (I, d. 14, c. 166). Nihilominus, cum horum intelligibilium actualem notitiam in hac vita non semper habeamus, etiam circa ea discere et doceri debemus. Addiscere quidem dici potest reminisci vel recordari, docere vero commonere. Nunquam tamen est obliviscendum verum magistrum esse Deum, doctorem vero humanum vel angelicum non esse nisi occasionem:

„Et respondetur in his magnis, quod aliquid quandoque attribuitur suae causae, quandoque suae occasioni . . . Nec perit demonstratio nec scientia etc., sed vere in geometria et arithmetica et aliis discit discipulus, sed a vero Ma-

[6] Cf. August., Retract. I, c. 8, n. 2 (PL 32, 594).

gistro interius mentem illuminante exterius commonetur ab homine, cuius docere commonere est" (I, d. 14, c. 166 et 169).

d) Cognitio Dei naturalis. Ex praedictis aliquis induci posset ad credendum Cornubiensem admisisse ideas quasdam innatas in anima esse. Sed res aliter se habet. Mens sua authentica plane apparet ex interpretatione sententiae Ioannis Damasceni, qui dicit[7]: „Omnibus naturaliter inserta est ab ipso cognitio exsistendi Deum." His verbis, quae a Rufo praeponuntur argumentis exsistentiam Dei probantibus, Damascenus non intendit tollere necessitatem demonstrandi Deum esse; scivit enim quod *dixit insipiens in corde suo: non est Deus*[8]. Unde concludit Noster: „Est ergo quaestio, an sit Deus; sed omnino non esset, nisi perversa anima [diabolo scilicet] praeexsistente et casu liberi arbitrii" (I, d. 2, c. 54). Aliis verbis, in statu naturae lapsae indiget homo demonstratione ad cognoscendum Deum esse, qua non indiguit in statu innocentiae. Quid igitur est illa cognitio inserta, de qua loquitur Damascenus, vel illa notitia animae concreata de qua paulo supra sermonem fecimus? Nihil aliud nisi facultas vel habitus cognoscendi, quo homo, si non peccasset, statim et directe, sine discursu, cognosceret Deum esse, nunc econtra adiutorio sensuum et discursu indiget, ut ex rebus creatis, velut per scalam, ad eandem cognitionem ascendere valeat. Unde planum est, principia quoque theoretica et practica nonnisi hoc sensu esse animae innata.

Si de vera intentione Richardi in hac quaestione aliquod dubium adhuc remaneret, illud penitus tollit in tertio libro, ubi, ut explicaret quomodo cognitio et fides de eodem coexsistere possint, dictum Damasceni iterum exponit: „Similiter illa naturalis cognitio, de qua ait Damascenus, non repugnat fidei. Haec enim est *qua naturaliter decurrit ratio* a creaturis in esse Creatoris. Sic enim ratiocinantur omnes, etiam idiotae, dialectica quadam" (III, d. 24, c. 147). Rufus itaque, quibusdam locutionibus, ut ex. gr. ‚reminisci vel recordari' etc., minime obstantibus, non plus adhaeret innatismo quam S. Thomas[9] vel Duns Scotus[10].

Cum hoc iam ediximus id quod principaliter intendimus: possibile est cognoscere Deum in hac vita, et quidem naturaliter et rationibus philosophicis. Haec autem cognitio est ex creaturis et per creaturas, quae non evacuat fidem nec vice versa. Est enim visio per speculum; „sola autem visio per speciem evacuat fidem, nam illa est praemium fidei, alia vero *iuvat fidem* et *est prior fide*" (III, d. 24, c. 147). — Subnotavimus „iuvat fidem" et „est prior fide", nam ex his verbis manifeste elucet nullam adesse confusionem in mente Cornubiensis inter fidem et

---

[7] De fide orthodoxa, I, c. 1 (PG 94, 790); versio Burgundionis (ed. E. M. Buytaert, S. Bonaventure, N. Y. 1955, 12).

[8] Psalmus 13, 1.

[9] Quaest disp.: De veritate, q. 10, a. 12 ad 1: „Cognitio exsistendi Deum dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse."

[10] Ordinatio, I, d. 2, n. 34: „Ad argumentum principale Damasceni: potest exponi de potentia cognitiva naturaliter nobis data, per quam ex creaturis possumus cognoscere Deum esse, saltem in rationibus generalibus" (ed. Vaticana 1950, II, 145; ed. Vivès, VIII, 408a).

rationem, theologiam et philosophiam. Cognitio quippe naturalis habet sua iura, sed habet etiam suos limites, quos sine periculo aberrandi transgredere non debet. De hac re Rufus non dubitat: „Inventio enim naturalis ingenii quod naturae est non transcendit; ergo ad id quod mere gratiae est, pertingere nequit, ad fidem scilicet et Verbi incarnationem“ (I, prol., c. 5). — Alia ex parte cognitio Dei naturalis, saltem de iure, est prior fide. Nam ex. gr. antequam iste articulus ‚Deus est trinus et unus‘ credatur, „quid est quod dicitur per terminos, hoc constat, praecognoscitur; et non solum hoc, sed et ipsum scitur per rationes infallibiles sive demonstrationibus per effectum, quibus illud probant philosophi“ (III, d. 24, c. 147). — Nec illud celebre dictum Isaiae[11] (iuxta versionem septuaginta interpretum) obstat: *Nisi credideritis, non intelligetis.* Etenim haec verba non excludunt nos posse habere conceptum et aliquantulam comprehensionem sine fide; immo haec necessario et universaliter praecedunt fidem. Exponenda sunt igitur de intellectione sensu vero et proprio sumpta: „Possum ergo dicere: *Nisi credideritis, non intelligetis;* supple, per speciem, sicuti est, et hoc in patria; vel in excellenti contemplatione, et hoc in paucis, in via“ (I, d. 2, c. 48).

Possibile est ergo, ut dictum est, demonstrare Deum esse, et quidem ‚per rationes infallibiles‘, in quantum scilicet effectus necessario ducunt in causam. In omni enim creatura apparet vel vestigium vel imago Creatoris; vestigium quidem in entibus irrationalibus, imago autem in creaturis rationalibus, maxime in ipso homine. Iuxta hoc Cornubiensis, vestigia S. Augustini[12] et Richardi de S. Victore[13] sequens, distinguit quinque gradus veniendi in cognitionem Dei: primus consistit in visione corporali, secundus in visione spirituali, in imaginatione scilicet et imaginabilibus, tertius in visione intellectuali, quartus autem assurgit in rationes ideales in Verbo aeterno. Hi quatuor gradus philosophis quoque accessibiles sunt; quartus enim non includit cognitionem ipsius Verbi, sed rationum aeternarum in mente divina, ad quas ascendit ex. gr. S. Augustinus via ratiocinationis. Quintus tandem gradus est ille quem Rufus, paulo supra, dixit consistere in excellenti contemplatione et esse paucorum, scilicet sanctorum, in via:

„Quintus gradus superintellectualis per unitionem; et est divinissima cognitio, quae est per ignorantiam cognita, secundum cognitionem super mentem, quando scilicet mens ab aliis omnibus recedens, potesta semet ipsam dimittens, unita est supersplendentibus radiis. Hic modus speculum nescit, in quo apex principalis affectionis, — et est ipsa scintilla synderesis —, unibilis est immediate spiritui divino, quia ad Cor. 6: *Qui*[14] *adhaeret Deo* etc.“ (I, d. 2, c. 48).

Iste supremus gradus, in rei veritate, potius dicendus esset dilectio quam cognitio, cum non ad aspectum seu ad vim cognitivam pertineat, sed ad affectum seu ad vim volitivam, cuius primatum super intellectum Cornubiensis statim initio

---

[11] Cap. 7, 9.
[12] De Genesi ad litteram, XII, cc. 6—12 (PL 450—464).
[14] I Cor. 6, 17.
[13] Benjamin Maior, I, c. 6 (PL 195, 70—72).

sui Commentarii firmiter subnotat, ac si indicare vellet, sub quo signo ea, quae in hoc opere dicturus est, intelligi debeant:

„Haec duo [sc. aspectus et affectus] pariter sursum feruntur, mutuo se promoventes et pariter in divina spectacula ascendentes, sublimia speculando, ista desiderando; praecurrente intelligentia, nec tamen ingrediente profunda Dei, quia videns per speculum, non pervenit in substantiam. Unitio autem, quae speculum nescit, immittitur in totum desiderabile et non totum intelligibile, trahens intellectum interius quam ante, conatu suo, posset ingredi. Plus enim diligitur quam intelligitur et intrat dilectio et appropinquat, ubi foris est scientia" (I, prol., c. 2).

II. Animadversiones circa textum edendum

His breviter praelibatis, nunc ad ipsa argumenta transeamus. *Quaestio an Deus sit*, infra edenda, integre asservatur in codice Oxford, *Balliol 62, Comment. in Sent.*, I, dist. 2, columnis 54—65, et in duas partes dividi potest: primo loco ponuntur argumenta ex auctoritate, deinde vero septem rationes Rufi, ostendentes Deum esse. Haec secunda pars habetur etiam in codice *Bibl. commun. Assis. 138* (= *A*), ff. 278b—279d, et quidem paulo fusius[15]. Prima tandem ex septem rationibus, omnibus aliis omissis, recepta est verbotenus in *Abbreviationem S. Bonaventurae*, I, dist. 2[16]. Primitiva redactio septem rationum, ut legenti sponte apparebit, habetur in *A*, unde, cancellatis quibusdam, quae auctori superflua videbantur quaeque a nobis inter parentheses posita sunt, transcripta est fere verbotenus in *O*. Ordine temporis redactio *A* certe anterior est a. 1250; *O* ponenda videtur ad a. 1250, Abbreviationis vero ad a. 1253.

Intentio nostra, ut diximus, non est hanc quaestionem sub aspectu doctrinali exponere, sed solum quosdam locos magis proprios subnotare et influxum Richardi in S. Bonaventuram et Duns Scotum indicare.

1) Praemissa brevi introductione, Rufus imprimis longam S. Augustini argumentationem, in libro *De libero arbitrio* alternis sermonibus propositam, mirabili brevitate et perspicuitate ad quinque syllogismos reducit. Hoc argumentum, quod ad rationes aeternas in Verbo aeterno exsistentes perducit, ansam praebet Nostro ut quaerat, num hae rationes, ideae seu, ut ab Augustino vocantur, ‚vera incommutabilia' sint idem cum Deo et inter se. Et solvit quaestionem, dicens: „Unde etsi nullum illorum aliud sit quam Deus, nullum tamen illorum est alterum secundum formalem, dico, praedicationem" (*O*, c. 55). Aliis verbis, rationes seu ideae in mente divina — et idem valet etiam de attributis — differunt ‚secundum formalem praedicationem', seu formaliter. En celebris distinctio formalis, non solum adumbrata, sed iam nomine appellata.

---

[15] De hoc codice cf. F.-M. Henquinet, Un recueil de questions annoté par S. Bonaventure, in: ArchFrancHist 25 (1932) 553—555; F. Pelster, Neue Schriften, in: Scholastik 8 (1933) 561—568.

[16] De hoc opere vide F. Pelster, Der älteste Abkürzung, cit. supra, nota 5.

2) Sequitur argumentum a S. Anselmo in *Monologio* propositum, quod ex gradata distinctione bonorum ostendit esse aliquod summum bonum, quod non per participationem, sed per se est bonum. — Quibusdam modernis[17] ratiocinatio S. Anselmi realismo excessivo inniti videtur. Unus horum, A. Masnovo, mentem S. Doctoris sic interpretatur[18]: „Esiste, comunque esista, un universale, per es. il bonum, in re cioè nelle cose che l'osservazione o l'esperienza offrono. Dunque quest'universale esiste pure extra *rem*, o se più piaccia, *ante rem* cioè fuori e prima della realtà di osservazione; ed esiste in una ricchezza somma e, per così dire, fontale, da cui partecipa tutto il resto."

Cornubiensis possibilitatem huiusmodi interpretationis iam clare perspexit, qua de causa, relato argumento, quaerit: numquid ex regula S. Anselmi sequitur quod illud „commune, quod per hoc nomen ‚bonum' dicitur de singulis bonis, erit maxime bonum?" Et statim respondet: „Nequaquam. Nullum enim universale est summe bonum" (ib., c. 56). Deinde exponit regulam Anselmi, distinguens inter significatum boni et suppositum. Primum est universale et idem intelligitur in omnibus bonis, quia non aequivoce sunt bona; alterum vero est bonitas ipsa, seu divina essentia per cuius participationem sunt bona cetera. Et hoc est quod S. Anselmus intendit.

Num interpretatio Rufi an A. Masnovo sit recta, non est nostrum diiudicare.

3) Singularis prorsus momenti est examen criticum cui Cornubiensis celebre argumentum *Proslogii*, de summo cogitabili, subicit. Nullus, quantum sciamus, auctorum saeculi XIII tam diffuse tamque subtiliter cum hoc argumento occupatus est. Immo, cum Gaunilo non fuerit in arte dialectica versatus, Rufus videtur esse primus, qui cum S. Anselmo paribus armis in certamen descendit. Et exitus huius certaminis argumento S. Anselmi non favet, nam Noster, licet S. Doctorem semper magni faciat et eum etiam hic sustinere conetur, non potest non indicare defectus ratiocinationis anselmianae. — Ut breviter dicamus, iuxta Rufum, via S. Anselmi non probatur Deus esse, quia adversarius potest semper cogitare „*nihil entium esse, quo maius cogitari non potest*" (ib., c. 59). Res curiosa, S. Thomas, in dialecticis non minus quam Noster versatus, paucis post annis idem obiciet[19]: „Sed ex hoc non sequitur quod aliquis non possit negare vel cogitare Deum non esse; potest enim cogitare *nihil huiusmodi esse quo maius cogitari non possit.*" — Secundo, admissa per hypothesim, Deum seu ‚id quo maius cogitari non potest' esse idem ‚quod non potest cogitari non esse', qui diceret se posse cogitare Deum non esse, sibi ipsi contradiceret; nihilominus si ex hoc concluderet Deum esse in rerum natura, fallaciam accidentis incurreret. Ratio est: „quia nomen ‚Deus' ipsam naturam dicit absolutam, illa autem ratio dicit intentionem, cui est alia intentio opposita" (ib.). Etiam haec obiectio similis est illae, quam

[17] C. Baeumker, Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts (Beiträge 3, 2), Münster 1908, 289 ss.; S. Vanni Rovighi, S. Anselmo, Milano 1949, 71 s.
[18] Da Guglielmo d'Auvergne a San Tomaso d'Aquino, Milano 1930, 72.
[19] Sent. I, d. 3, q. 1, a. 1.

Doctor Angelicus facit in *Contra Gentiles*, I, c. 11: „Deinde, quia dato quod ab omnibus per hoc nomen *Deus* intelligatur aliquid quo maius cogitari non possit, non necesse est aliquid esse quo maius cogitari non potest in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem et nominis rationem."

Nullam igitur vim argumentatio S. Anselmi habebit? Rufus hoc, forsitan propter reverentiam, aperte non dicit, sed unicus modus intelligendi quem admittit, menti auctoris haud congruit: „Et puto quod qui vere videret Deum, non posset cogitare Deum non esse, nam idem affirmaret et negaret, quod nullus intellectus potest" (ib., cc. 58 et 59).

Praeterea, quod supra diximus, scilicet Cornubiensem in arte disserendi fuisse versatissimum, lector confirmatum videbit si animadvertat, quanta facilitate Noster rationes, non semper perspicuas, tam *Proslogii* quam libelli *Contra insipientem*, in syllogismos ordinat, indicando non minus quam quinquies etiam figuras et modos ad quos isti syllogismi pertinent. Post quinquaginta circa annos etiam Duns Scotus notabit ratiocinationem S. Anselmi syllogismos implicare[20]: „non potest inferri ex deductione eius quod ista propositio sit vera, nisi ad minus per duos syllogismos".

4) Argumento de summo cogitabili ad criticam rationem examinato, Rufus proponit et evolvit septem rationes ad demonstrandum Deum esse. Hae quidem rationes aliter quoque dividi possent, sed malumus sequi divisionem in margine *O* notatam. — Circa has rationes dicendum est aliquid breviter de fonte Rufi, deinde vero de auctoritate quam istae rationes apud S. Bonaventuram et probabiliter etiam apud Duns Scotum habuerunt.

a) Cornubiensis praemittit, tanquam fundamenta suae demonstrationis, octo paria correlativorum, quorum si unum est in rerum natura, necessario est et reliquum: si est aliquod ens secundum quid, diminutum, secundum partem, fluens et respectivum, necesse est quod sit aliquod ens simpliciter, perfectum, secundum totum, permanens et absolutum. Illa enim quae limitationem, imperfectionem vel privationem important, respectu eorum dicuntur quae perfectionem significant. Haec est lex et natura correlativorum, qua Noster in suis rationibus velut medio demonstrationis utitur. Hanc autem methodum a Guilelmo de Alvernia († 1249) mutuavit, cuius non solum opera, sed sine dubio etiam personam novit. Ut igitur rationes Rufi exacte intelligamus, ante oculos habenda est via, quam Guilelmus, in libro *De Trinitate*[21], delineavit: „Scito autem quod ... modus dicendi secundum essentiam et secundum participationem necessario sequuntur ... Ad hunc modum modi dicendi per se et per accidens sibi invicem obligati sunt ... Similiter modus dicendi secundum quid non potest esse absque modo dicendi simpliciter ... Cum ergo aliquem trium istorum modorum in aliquo reperis, necesse est ut primum, unde etiam dividitur, modum reperias in eodem; alioquin secundarius modus stare non potest, ut ostendimus, eo quod primitivi velut

[20] Ordinatio I, d. 2, n. 35 (ed. Vaticana 1950, II, 145 s.; ed. Vivès, VIII, 408b).
[21] Cap. 1 (Opera omnia, II, Aureliae 1674, Supplementum, p. 2).

radices et fundamenta sunt aliorum quos iam nominavi tibi secundarios"[22]. Ceterum, methodo excepta, Rufus a Guilelmo de Alvernia non multum dependet.

b) De influxu Cornubiensis in S. Bonaventuram nec dubitari potest. Codicem enim *A*, ubi, ut diximus, primitiva redactio rationum Rufi habetur, Doctor Seraphicus usu adhibuit et propriis manibus adnotavit[23]. In margine huius quaestionis S. Bonaventura duo notavit. Primo, f. 278b, inscripto „fundamenta", repetivit, ad modum schematis, quinque paria correlativorum: „Si est aliquid sec. quid, est simpliciter" etc. Postea vero, f. 279c, ubi Rufus in columna scripsit: „Quid non statim demonstrat Deum esse? Nullus habitus, nulla privatio, nulla affirmatio, nulla creatura omnino, quae non dicat et probet, syllogizet et demonstrat Deum esse", S. Bonaventura scripsit in margine: „Quod omnis creatura demonstrat Deum esse". Nunc iam, haec sententia Rufi velut repercussa legitur in Seraphici *Commentario in Sententias*[24]: „quoniam divinam veritatem esse probat et concludit omnis *veritas et natura creata*, quia si est ens per participationem et ab alio, est ens per essentiam et non ab alio . . . Probat iterum ipsam et concludit *omnis propositio affirmativa*". — Cornubiensis paulo infra, f. 279d, prosequitur: „Nulla simpliciter negativa probat Deum esse, . . . ita puto ego, vir Dei. Non enim sequitur: non est veritas, ergo verum est veritatem non esse." Haec opinio, quae, ut videtur, Rufo est propria, a S. Bonaventura allegatur[25]: „Propositio autem *negativa* non infert ipsam [sc. divinam veritatem esse] nisi sophistice, ut dicunt. Unde ex hoc quod est *nihil esse*, vel *nullam veritatem esse*, non contingit concludere nec inferre, veritatem esse." — Alii quoque loci paralleli adduci possent ex quaestione prima *De mysterio Trinitatis* et ex *Itinerario mentis in Deum*, sed illos sub textu citare sufficiat.

c) Num rationes Rufi etiam Duns Scotus novit atque ex eis aliquid didicit? Hoc quoque, nostro iudicio, satis rationabiliter affirmari potest. Via enim, ut notum est, Doctori Subtili magis propria ex possibilitate entis causati infert, per naturam correlativorum, possibilitatem effectivi simpliciter primi, ex possibilitate vero concludit eius exsistentiam realem[26]: „Ergo si potest esse (quia non contradicit entitati, ut probatur ex prima) sequitur quod *potest esse a se, et ita est a se.*" Sed haec illatio non est nova, nam eandem invenimus iam in prima ratione Richardi Rufi. Hic enim primo concludit: „Si est ens quod habet esse ab alio, est ens quod habet esse non ab alio." Iuxta fundamentum enim, quod praemisit, ens ab alio respectu entis a se dicitur et ad illud reducitur. Sed cavillator quidam

---

[22] Iste modus arguendi, ut luculenter ostendit A. Masnovo, op. cit., 57—89, nec est aprioristicus, nec consistit in mera logica verbali vel analysi conceptuum vacuorum, sed realitati experimentali innititur. A factis enim exorditur, quae sunt contingentia et relativa, et horum rationem sufficientem quaerens ad primum et absolutum ascendit. Nihil enim absurdius potest cogitari „quam ponere posteriora, quibus minus debetur esse, et negare priora, quibus magis debetur", ut dicit in De Trinitate, c. 6, ed. cit., p. 8. Eodem modo putamus interpretandum etiam argumentum Rufi, qui tamen rationes suas subtilius et magis philosophice quam Alvernensis explicat.

[23] Ut probavit F. M. Henquinet, Un recueil, cit. supra, nota 15.

[24] Lib. I, d. 8, p. I, a. 1, q. 2 (Opera omnia I, Quaracchi 1882, 155a).

[25] Ibidem. [26] Loco cit., n. 59 (ed. Vaticana, II, 165; ed. Vivès, VIII, 420).

obicit: ex eo quod est ens ab alio, non sequitur quod sit ens a se, sed solum quod possit esse. Cui Rufus prompte respondet: „Hoc mihi sufficit. Nam sic potest esse ens quod habet esse non ab alio; potest igitur esse Deus. Sed *si potest, et est,* quia ipsum esse vel est necessarium vel impossibile. In talibus enim non differt esse et posse esse" (*O*, c. 59).

Cum iste modus concludendi primitus apud Cornubiensem occurrat, de eo valet iudicium quo E. Gilson[27] expositionem viae scotisticae, quam modo citavimus, terminat: „Bref, la seule raison concevable pour qu'une cause absolument première soit possible, c'est qu'elle existe. On n'a jamais mieux mis en lumière cette vérité fondamentale, que l'existence actuelle de Dieu est la racine même de sa propre possibilité."

5) Rationes Rufi, ut attentus lector animadvertet, praeter exsistentiam Dei stricte sumptam, probant etiam eius unitatem et summam simplicitatem, et multa continent, quae pro evolutione aliorum problematum metaphysicorum magni sunt momenti, ut ex. gr. de esse et essentia, necnon de univocatione, aequivocatione et analogia. Sed cum textus sequatur, nolumus in his insistere. Commemorare tamen debemus paucis verbis ea quae argumenta Rufi proprie dicta ad modum quasi appendicis sequuntur. Agit imprimis, et quidem satis prolixe, de finitate causarum. Nam licet suo iudicio possit demonstrari Deus esse non supposito vel probato statu in causis, tamen ut aliorum opinioni satisfiat, etiam de hoc disserit. Haec quoque demonstratio in duplici redactione exstat; prima est in *A*, ff. 279d—280c, altera vero, brevior et correctior, in *O*, cc. 62—65; in *Abbreviatione* autem penitus omissa est. — Intentio Nostri est probare impossibilitatem regressus in infinitum in causis tam essentialiter quam accidentaliter ordinatis. Aristoteles enim infinitatem secundum rectum seu in causis essentialiter ordinatis improbat, sed secundum circulum seu in causis accidentaliter ordinatis concedit et probare conatur. Attamen iuxta Cornubiensem infinitas in causis tam uno quam altero modo ordinatis impossibilis est, et satis miratur Philosophum hoc non animadvertisse: „Numquid sibi contrarius est in diversis locis suae scripturae, scilicet in V *Physicorum* et in fine II *De generatione* et in principio *Primae Philosophiae* [Metaph., I a], improbando et removendo infinitatem secundum rectum in transmutationibus et causis; in VIII vero *Physicorum* et XI *Philosophiae Primae* probando infinitatem secundum circulum" (*O*, c. 64). Attulimus haec verba, quia, ut putamus, sufficienter ostendunt Rufum opera Aristotelis directe et bene cognovisse.

Porro Cornubiensis refert argumentum Richardi Fichacre, OP († 1248)[28], qui per statum in bono conatur ostendere Deum esse. Ast argumentatio magistri dominicani iudicio Nostri non concludit propositum; partim quia non recte accipit

---

[27] Jean Duns Scot, Paris 1952, 142 ss.

[28] Editum est apud A. Daniels, Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm (Beiträge 8, 1—2), Münster 1909, 21—24.

rationem infiniti, partim vero quia non bene probat impossibilitatem regressus in causis (ib., cc. 65—67).

Ultimo tandem disceptatur problema arduum de modo praedicandi ens de Deo et de creaturis. Non enim est dubium quin ens communiter praedicetur de Deo et creaturis. Sed si ista communitas est vocis tantum, tunc ens aequivoce praedicatur de Deo et creatura; quod non est verum, quia unica negatione utrumque negatur. Si autem est alicuius rei, tunc videretur quod creatura sit Deus. Quaestio tandem resolvitur in favorem praedicationis analogicae. „in qua est semper unum significatum primum et principale, et propter aliquas attributiones aliorum ad illud conceditur nomen illis aliis; et illud primum ab omnibus aliis participatur et in eorum nominibus intelligitur, sed oblique, non in recto“ (ib., c. 67). Est igitur Deus simpliciter ens, lignum vero vel homo etc. non sunt nisi talis vel talis similitudo entis. Idem valet de communitate aliorum nominum, quae de Deo et de creaturis dicuntur: „Non enim est creatura bona, nisi qualis-qualis similtudo boni, nec iusta, nec vera“ (ib., c. 68).

III. [Comment. in Sent. I, dist. 2: Quaestio an Deus sit

Oxford, Balliol, cod. 62, cc. 54—62]

In hac distinctione non inquirit Magister[1] an sit Deus, sed posito quod sit, de unitate et trinitate affert testimonia. Et bene, ut videtur, procedit. Nam dicet aliquis quod non est probabile vel quaestio an sit Deus, quia „omnibus naturaliter inserta est ab ipso cognitio exsistendi Deum“, ut ait Damascenus, capitulo 1[2]. Sed istud ipse idem solvit capitulo 3[3], aiens: „In tantum praevaluit naturae perniciosa malitia hominum, ut dicant quidam non esse Deum; quorum insipientiam manifestans sacrorum enuntiator ait: *Dixit insipiens in corde suo*“ etc. Est ergo quaestio an sit Deus, sed omnino non esset nisi perversa anima praeexsistente a casu liberi arbitrii. — A superioribus ergo inchoetur et quaeratur an sit Deus.

Quod sic, Scriptura testatur, dicens Exodi 3, 14: *Qui est, misit me* etc. Notandum tamen in principio quod multae auctoritates, multae etiam rationes simul ostendunt et quia est et, modo possibili, quid est et quod unus tantum sit Deus. — Aliud etiam notandum puto, quod Sancti, cum de his narrant et arguunt, finitatem secundum rectum omnino supponunt, infinitatem ei oppositam penitus omni intellectui detestandam supponentes.

[Argumenta ex auctoritate: S. Augustinus etc.]

Audi ergo Augustinum, XV libro *De Trinitate*, cap. 4[4]: „Neque divinorum librorum tantummodo auctoritas esse Deum praedicat, sed omnis quae nos circumstat, ad quam nos etiam pertinemus, universa ipsa rerum natura proclamat, habere se Deum auctorem.“ — Idem, *De libero arbitrio*, libro I[5], supposita hac definitione nominis ‚Deus est, quo nihil constat esse superius‘:

[1] Petrus Lombardus, Liber Sententiarum, I, dist. 2 (ed. Quaracchi 1916, 20—29).
[2] De fide orthodoxa, I, c. 1 (PG 94, 790); versio Burgundionis, ed. cit., 12.
[3] PG 94, 794; versio cit., 16. Respicitur Psalmus 13, 1.
[4] Num 6 (PL 42, 1061).
[5] Recte lib. II, c. 6 (PL 32, 1248), per summa capita

1) Omni mutabili est aliquid superius, quod est immutabile. Est autem aliquid, quod est simpliciter immutabile, quod excedit rationem hominis, in cuius hominis natura ipsa ratione nihil est sublimius; istud interim supponatur. Illud igitur immutabile aut est quo nihil maius exsistit et illud, cum sit immutabile, tandem supposita finitate in rectum, erit Deus; et sic omnino Deus est. — Hypothesis sic ostenditur[6]: Ratio numerorum immutabilis est, „nam septem et tria decem sunt; et non solum nunc, sed etiam semper, neque ullo modo aliquando septem et tria non fuerunt decem, aut aliquando septem et tria non erunt decem". Etiam alia[7], scilicet quod quotusquisque numerus est ab ipso principio totus, post illum fit duplus eius. Istae leges sunt omnino immutabiles, et sunt et vere sunt: est igitur aliquid immutabile, et vere est. — Idem ex legibus sapientiae convincitur[8]: Aeterna bona temporalibus esse meliora nullus dubitat; istud est verum incommutabile, et ita ut prius.

2) Item[9], haec omnia, tam numeri quam sapientiae vera incommutabilia, omnibus ratiocinantibus et intelligentibus ad videndum sunt communia; ergo[10] ad nullius unius creaturae naturam sunt pertinentia, ergo ab omnibus creaturis sunt segregata: ergo sunt immutabilia, nam omne mutabile creatura.

3) Item[11], omne quod videtur, in lumine videtur. Haec et talia omnia ab omnibus et communiter videntur; ergo in aliquo lumine uno et eodem omnia haec illuminante videntur; et illud unum lumen, quando haec incommutabilia sunt, mutabile esse non potest.

4) Item[12], de his et talibus nullo modo quis iudicat. „Cum enim quis dixerit septem et tria decem esse, nemo dicit ita esse debuisse, sed tantum ita esse cognoscens, non examinator corrigit, sed tantum laetatur inventor." Sed mens de mente iudicat secundum illas interiores regulas veritatis; „dicimus enim: minus intelligit quam debuit, aut tantum quantum debet intelligit". Maius autem est quod iudicat et quo iudicat iudicans quam quod iudicatur. Igitur maius aliquid est haec lex, haec veritas omni mente, ratione creata. Nam nec quod minus est, nec quod aequale est, secundum quod huiusmodi, de maiori vel aequali iudicat.

5) Item, talia ista sunt vera incommutabilia, ergo ista esse vera incommutabilia est verum incommutabile, et unum verum, constat; ergo una veritate incommutabili verum. Et hac eadem sunt omnia illa vera et non alia, sicut non alia veritate est verum Deum esse et Deum esse verum.

6) Idem, *Soliloquiorum* libro I[13]: „Intelligibilis Deus est, intelligibilia etiam sunt et alia. Nam et terra visibilis est, et lux; sed terra, nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo illa omnia quae in disciplinis traduntur, — de quibus sunt illa superius praetacta —, ⟨intelligi nequeunt⟩ nisi ab alio quodam, quasi suo sole, illustrentur." Iste sol, ista lux nullo modo potest minus esse vel aequale, sed necessario maius et excellentius omnibus istis illustratis est, et omnino incommutabile. In quo tamen, sicut in hoc sole, tria notantur: „quod est, quod fulget, quod illuminat", ita in illo spirituali sole tria etiam possunt distingui: „quod est, quod intelligitur, quod cetera facit intelligi".

7) Idem[14], *De cognitione verae vitae:* „Omnis substantia aut per se subsistit aut per aliud. Mundum constat non per se subsistere, cum eum coepisse ratio doceat; partibus enim constat. Omne autem quod coniungitur aut in partes resolvitur, ab alio utique

---

[6] Ibidem, c. 8, n. 21 (PL 32, 1251 s.).
[7] Ibidem, nn. 22—23 (PL 32, 1252 s.).
[8] Ibidem, c. 10, n. 28 (PL 32, 1256).
[9] Ibidem, n. 29 (PL 32, 1257).
[10] Ibidem, c. 12, n. 33 (PL 32, 1259).
[11] Ibidem, c. 9, n. 27 (PL 32, 1255).
[12] Ibidem, c. 12, n. 34 (PL 32, 1259); De vera religione, c. 29, n. 53 (PL 34, 145).
[13] Cap. 8, n. 15 (PL 32, 877).
[14] Recte Honorius Augustodunensis, cap. 7 (inter opp. Augustini, PL 40, 1011); Rufus de hoc opere in Abbreviatione commentarii S. Bonaventurae (cod. Vat. Lat. 12993, f. 191d) dicit: „Sed nescio quis sit auctor huius libri; non enim puto quod fuerit Augustinus."

coniunctionem vel resolutionem patitur.“ Istud aliud tandem erit aliquid simpliciter simplex, nullo modo compositum; et sic omni modo incommutabile, quia omne mutabile aliquo modo compositum. Et sic ut prius.

[Dubitatio] Sed de illis multis incommutabilibus quae narrat Augustinus, *De libero arbitrio*[15], quid dicam? Numquid unumquodque illorum est Deus, cum tamen nullum illorum sit alterum? Nescio, an singulum istorum, secundum esse quod habent in Verbo aeterno, sit Deus et ratio aliqua idealis, ex parte qua est idea, distinguibile (!) est. Alia est enim et differens idea ab idea. Unde Augustinus, *De 83 quaestionibus*, 46 quaestione[16]: „Restat ut omnia ratione sint condita, nec eadem ratione homo qua equus. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem, inquit, rationes ubi esse arbitrandum est, nisi in ipsa mente Creatoris?“ — Unde etsi nullum illorum aliud sit quam Deus, nullum tamen illorum est alterum secundum formalem, dico, praedicationem. — Ad idem, Hilarius, *De Trinitate*, libro XII[17]: „Secundum ad Moysen dictum: *Misit me ad vos is qui est*, Deo proprium esse id quod est, non ambigens sensus est, quia id quod est non potest intelligi dicique non esse. Esse enim et non esse contraria sunt.“

[S. Anselmus: Monologion]

Anselmus, *Monologion*, cap. 1[18], utens tali regula, arguit ex illa: „Quaecunque dicuntur aliquid, ita ut ad invicem magis vel minus aut aequaliter dicantur, per aliquid dicuntur quod non aliud et aliud, sed idem intelligitur in diversis, sive in illis aequaliter sive inaequaliter considerentur.“ Sed omnia quae sunt bona, dicuntur bona ita ut ad invicem magis vel minus aut aequaliter dicantur. Ergo omnia quae sunt bona, per aliquid dicuntur bona, per aliquid — dico — quod non aliud et aliud, sed idem etc. Istud idem, per quod sunt omnia illa bona, necessario est bonum per se ipsum; et illa omnia alia bona erunt per aliud quam quod ipsa sunt. At nihil quod per aliud est bonum, aequale est aut maius bono quod per se est bonum. „Illud itaque solum est summe bonum, quod solum per se est bonum.“ Est igitur unum aliquid summe bonum, et eadem ratione summe magnum, summe potens: est itaque Deus.

[Dubitatio] Sed numquid ex regula ista sequitur quod illud commune univocum quod per hoc nomen ‚homo‘ praedicatur de singulis hominibus sit maxime homo? Immo illud non est homo, sicut probat Philosophus[19]. Si enim illud esset homo, esset aliquis singularis homo; et tunc esset commune significatum nominis appellativi aliquod appellatum eiusdem nominis appellativi; quod non est intelligibile. Similiter dico: numquid commune quod per hoc nomen ‚bonum‘ dicitur de singulis bonis erit maxime bonum? Nequaquam. Nullum enim universale est summe bonum. Quid ergo intendit haec regula? Vide, non ait: quaecunque communicant unum praedicatum aut per magis aut per minus aut aequaliter, per aliquid communicant illud praedicatum, et illud ‚per quod‘ maxime communicat illud praedicatum. Non sic ait, sed ait: per aliquid communicant illud praedicatum, et illud ‚per aliquid‘ non aliud et aliud, sed idem intelligitur in diversis participantibus primum praedicatum. Non ait quod [*cod.:* per] illud ‚per quod‘ communicet omnino illud praedicatum, nec ait quod non communicet. Tu ergo intellige, quod quia per magis aut per minus aut aequaliter participant illud praedicatum, per aliquid unum et idem in omnibus salvatum ipsum participant. Si autem nec per magis nec per minus nec aequaliter, pure aequivoce communicaretur illud praedi-

[15] Cf. notae 5—13. [16] Num. 2 (PL 40, 30).
[17] Num. 24 (PL 10, 447); respicitur Exodi 3, 14.
[18] PL 158, 145 s., partim verbotenus partim sententialiter.
[19] Aristoteles, Metaph., VI, c. 10: „Homo vero et equus, et quae ita se habent, in singularibus sunt; universale vero substantia non est . . .“ (Bekker, 1035b 27—31; Didot, II, 549, 17—22).

catum ab illis, et tunc non per aliquid unum et idem communicarent illud. Verbi gratia, latrabile est canis, caeleste sidus est canis. Intellige etiam insuper quod quando illud, per quod communicant alia unum praedicatum, communicat etiam ipsum una cum illis idem praedicatum, tunc communicabit illud praedicatum per maxime. Sic non est de homine, scilicet quod illud, per quod singuli homines sunt homo, sit homo; sed est quiditas hominis vel qualitas substantialis. Sed secus est de bono, quia omne quod est, bonum est; et significatum igitur et supposita boni sunt bona, et haec omnia sunt bona per aliquid unum bonum. Sed illud unum ‚per quod' non est ipsum significatum boni. Hoc enim accidit ubi aequaliter participant, quae participant, praedicatum unum. Est ergo aliquod suppositum boni unum et idem, per quod sunt bona et alia supposita boni et ipsum significatum boni. Generaliter ergo, ut dictum est, illud ‚per quod' si participat, maxime participat; sed non necessario si est ‚per quod' est participans; et ubi ipsum commune est ‚per quod', ipsum non est participans.

1) Item, sit tantum Creator et una creatura simplex; *a* est, *b* est, et inaequaliter; ergo per aliquid unum et idem etc. Numquid igitur illud ‚per quod' aliquod tertium est? Non, sed est idem communicans et per quod; et ipsum maxime est tale. Nec idem aliquid secundum rem est in praedicato secundum rectum communicatum ab utroque, sed est nomen primi accomodatum secundo propter aliqualem eius similitudinem ad primum. Unde *b* est ens, quia enti quoquo modo simile. Unde in secunda propositione praedicatur oblique quod subicitur et quod praedicatur in prima. Quid ergo in recto praedicatur in secunda propositione? Ipsum, dico, *b*, in ratione tamen qualis-qualis similitudinis primi; hoc est, in ratione illa cuius gratia accomodatum est illi nomen primi.

2) Idem, in tertio capitulo[20]: Omne quod est, per aliquid est, nam nihil per nihil est. Igitur aut unicum est aut plura sunt per quae sunt cuncta quae sunt. Si primo modo, habeo propositum. Si plura sunt etc., aut ipsa reducuntur aliquando ad unum aliquid, per quod sunt ipsa; aut singulum eorum est per se ipsum; aut mutuo et circulariter per se invicem. Si primo modo, adhuc habeo propositum. Si secundo modo, *a* igitur est per se et *b* est per se; ergo est una aliqua vis vel natura exsistendi per se, quam communicant ista, secundum quam est unumquodque istorum per se. Indubitanter igitur per istam unam vim sunt ipsa, per quam habent ut sint per se. Verius ergo omnino per istud sunt cuncta quae sunt, quam per illa plura quae sine isto uno esse non possunt et per quod etiam ipsa sunt. Tertio modo non; nulla patitur ratio, ut aliqua res sit per illud cui dat esse. Omnibus igitur modis necesse est unum aliquid esse, per quod sunt cuncta quae sunt; et illud unum solum est per se ipsum, alia omnia sunt per aliud quam quod ipsa sunt. Et quidquid est per aliud, minus est quam illud per quod omnia alia sunt et quod solum per se est. Ergo illud quod solum per se est, maxime omnium est. Est igitur unum aliquid, quod et solum et maxime et summe omnium est: est igitur Deus et unicus.

3) Idem, capitulo quarto[21]: Aut est aliqua natura qua nulla omnino est superior aut non. Si non, accidet infinitas in recto, quae absurda est omni intellectui. Est ergo aliqua talis natura. Haec aut una est aut plures huiusmodi sunt. Si primo modo, habeo propositum. Si secundo modo, dentur duae tales: aequales sunt, pares sunt. Sed pares vel aequales esse non possunt per diversa quaedam, sed per idem aliquid unum, per quod pariter, aequaliter tam magnae sunt. Istud idem et unum aut est id ipsum quod illae res sunt, scilicet earum essentia, aut aliud quam quod illae sunt. Si primo modo, cum illud unum et idem sit, erunt dictae res una essentia, una natura et una res. Si secundo modo, absque dubio illae minores sunt quam id per quod tam magnae sunt. Quidquid enim per aliud est magnum, minus est quam id per quod est magnum. Ergo

[20] Id est Anselmus, Monologion, c. 3 (PL 158, 147 s.), pluribus mutatis.
[21] PL 158, 148 s., ad sensum.

neutra illarum sic est magna, ut nihil aliud illa sit maius: ergo nec per hoc quod sunt nec per aliud possibile est tales esse plures naturas quibus nihil sit praestantius. Restat igitur unicam et solam naturam esse quae sic est aliis superior, ut nulli sit inferior. Est igitur quaedam natura et unica, quae est summum omnium quae sunt. Est igitur Deus, et est unus. — Vides igitur quod istae rationes ostendunt et quia est et quid est et quod unicus est.

[Dubitatio]. Sed in hac ultima ratione dubitatur: duae lineae rectae sibi aequales numquid per unum aliquid tertium ab illis erunt aequales, aut per unum et idem quod sit hoc quod ipsae sunt? Si primo modo, ergo si ponantur duae aequales ponetur et tertia, et si tres quarta et ita in infinitum. Si secundo modo, iam non duae lineae, sed una essentia, una linea. Nescio; responde si potes. Duae lineae in materia, duae in imaginatione, scilicet aequales, mensurantur et sibi invicem sunt aequales et pares per unicam intelligibilem illis aequalem in mensura, immo quae est ipsa mensura talium, sibi aequalium, etsi infinitarum. De qualibet est disciplina et demonstratio geometrica. Et est talis, secundum Augustinum[22], vere verum, alia vero — sive in imaginatione sive in materia — solum imitatione verum. Unde est, ut videtur, qualibet linea in materia sive in imaginatione exsistente aliqua linea superior, scilicet intelligibilis, quae est mensura, veritas et scientia illarum inferiorum.

[S. Anselmus: Proslogion]

Idem, *Proslogion,* cap. 2[23], supponit hanc descriptionem Dei: „quo nihil maius excogitari potest". Ubi sic primo arguit: an non est talis aliqua natura, quia *dixit insipiens in corde suo: non est Deus?* Immo est, et convincitur ille insipiens quia audit hoc ipsum quod dico: ‚aliquid, quo nihil maius cogitari potest'; et intelligit quod audit, quia quidquid intelligitur, in intellectu est, licet non intelligat illud esse. — Procedit sic: iam est *a* in ipso intellectu ipsius intelligentis; sed *a* non potest esse in solo intellectu, quia iam *a* non esset *a*, quia potest cogitari *a* esse et intellectu et re. Si ergo *a* est in solo intellectu, est *a* quo maius excogitari potest, ergo *a* non est *a;* quod non stat. Est igitur omnino aliquid, quo maius excogitari non potest, et in intellectu et in re; est igitur Deus.

Idem, capitulo 3[24]: *A* non potest cogitari non esse. Probatio: omni [*cod.:* omne], quod potest cogitari non esse, est quo maius cogitari potest. Id, quo maius cogitari non potest, potest cogitari non esse; ergo id, quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Syllogismus est in tertio modo primae figurae[25]. Minor hypothesis est et falsa. Maior ostenditur vera: nam potest cogitari esse aliquid, quod non potest cogitari non esse; et hoc maius est quam quod potest cogitari non esse.

[Dubitatio]. Hae rationes, etsi subtiles, sophisticae tamen videntur. Nam iste sermo ‚quo aliquid maius excogitari non potest' significatum habet et suppositum; significatum eius est in intellectu etiam insipientis, cum hoc audit et ipsum etiam cogitat. Quomodo enim hoc dixit in corde, nisi hoc cogitaret? Idem est enim in corde dicere et cogitare. Hoc significatum ergo cogitavit insipiens, et posuit in corde suo, illud significatum nullum habere suppositum; et sic suppositum potest cogitari non esse. — „Aliter igitur, ut ipse Anselmus ait[26], cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur, aliter

[22] Soliloquia, II, c. 18 (PL 32, 901).

[23] Scilicet Anselmus (PL 158, 227 s.); respicitur Psalmus 13, 1. — Nota bene: *a* stat pro hac propositione: aliquid, quo nihil maius cogitari potest.

[24] PL 158, 228.

[25] Tertius modus primae figurae, verbis Petri Hispani (Summulae Logicales, tract. IV, ed. I M. Bochenski, 38), constat „ex universali affirmativa et particulari affirmativa, particularem affirmativam concludentibus".

[26] Ibidem, . c4 (PL 158, 229).

cum id ipsum quod res est intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari Deum non esse, isto vero minime. Nullus enim intelligens id quod Deus est, potest cogitare quod Deus non est.'' In intellectu[27] igitur insipientis non ob aliud dicitur esse, nisi quia illud significatum intelligit cum vocem audit. Sic possunt et quaeque falsa in intellectu esse, cum ipsa significata aliquo dicente alius intelligit.

Propter talia, ut videtur, transfert se Anselmus[28], et nititur fortiores, subtiliores dare rationes ad hoc quod Deus est. Dicatur ergo *a* ,quo maius cogitari non potest'. Dico: si potest cogitari *a* esse, necesse est *a* esse. Detur ergo haec hypothesis: potest cogitari *a* esse. Arguit sic: quidquid potest cogitari esse et non est, potest cogitari esse per initium; *a* non potest cogitari esse per initium: ergo *a* non potest cogitari esse et non est. Si ergo potest cogitari esse, est. Minor vera videtur, nam alioquin *a* posset non esse *a*. — Item, si potest *a* cogitari omnino, necesse est *a* esse. Alia ergo sit hypothesis, et arguitur sic: quidquid potest cogitari et non est, si esset, posset vel actu vel intellectu non esse, quia scilicet posset cogitari esse per initium; *a*, si esset, nec actu nec intellectu posset non esse, alioquin *a* non esset *a:* ergo *a* non potest cogitari et non est. Si ergo potest cogitari, est. — Hi duo syllogismi in quarto secundae figurae videntur esse[29]; sequitur tertius, in quarto primae figurae. Ponatur *a* non esse, et tamen quod possit cogitari. Dico sic: quidquid potest cogitari et non est, si esset, non esset quo maius cogitari non posset; *a* potest cogitari, et non est: ergo *a*, si esset, non esset quo maius cogitari non posset. Ergo si *a* esset, *a* non esset *a;* quod est absurdum dicere. — Quarta ratio: quidquid alicubi aut aliquando non est, etiam si est alicubi aut aliquando, potest cogitari nusquam esse et nunquam, et ita potest cogitari non esse; *a*, si est, non potest cogitari non esse, nam alioquin si *a* est, *a* non est *a:* ergo non alicubi aut aliquando non est, ergo semper et ubique est. Hic est in quarto secundae figurae. — Item[30], dicat quis se cogitare *a* non esse. Quaero: cum hoc cogitat, aut cogitat aliquid quo maius excogitari non potest aut non. Si non, ergo non cogitat *a;* quare non cogitat *a* non esse, quod est contra hypothesim. Si vero tale, ergo cogitat aliquid, quod non potest cogitari non esse. Si enim illud quod cogitat, posset cogitari non esse, posset cogitari habere principium et finem; sed hoc *a* non potest cogitari: ergo *a* non potest cogitari non esse. Ergo si ipse cogitat tale, ipse non cogitat *a* non esse. Nullo igitur modo potest cogitari *a* non esse.

Adhuc videntur istae rationes aliquo modo deficere. Nam quantum ad priores diceret quis, quod differt *a* non esse, et *a* non esse *a*. Sive enim *a* non sit sive *a* sit, *a* est *a* sicut et Chimaera. Dicet ergo quod *a* potest cogitari non esse; quod patet, quia potest significari (!) non esse, et tamen decet quod non potest cogitari *a* non esse *a*. — Sed contra: nonne hoc etiam significatur iam cum hoc dico? Verum est. Sed non potest hoc ratio ponere etiam si velit, scilicet *a* non esse *a*. Dicatur igitur hoc cogitare cogitato consentire. Et puto quod qui vere videret Deum, non posset cogitare Deum non esse, nam idem affirmaret et negaret; quod nullus intellectus potest. Ipsa enim essentia visa, cuicunque est visa, explicite exprimit forte infinitas conditiones, quarum unaquaeque directe opponitur ei quod est non esse. Sed insipiens potest, ut praedictum est, hoc significatum et rationem communem cogitare nullum suppositum habere. — Secundum hoc etiam posset dici huic ultimae rationi: cogitabit enim aliquis *a* non esse, id est hoc commune significatum nullum suppositum habere. Et cum quaerit: ,cum hoc cogitat, aut cogitat aliquid, quo

[27] Gaunilo, Liber pro Insipiente, n. 2 (inter opp. Anselmi, PL 158, 243).
[28] Contra Gaunilonem, c. 1 (PL 158, 249 s.).
[29] Iuxta eundem Petrum Hispanum (op. cit., 38 s.) quartus modus secundae figurae constat ex universali affirmativa et particulari negativa, particularem negativam concludentibus; quartus vero primae figurae ex universali negativa et particulari affirmativa, particularem negativam concludentibus.
[30] Anselmus, ibidem, c. 3 (PL 158, 252).

maius cogitari non potest, aut non', haec videtur quasi multiplex[31]. Nam hoc commune significatum cogitat, sed nullum suppositum, cui conveniat hoc commune significatum, cogitat. Id est, non cogitat aliquod suppositum esse, cui conveniat haec ratio communis; immo cogitat non esse aliquod suppositum omnino cui conveniat haec ratio.

Ad istius igitur evidentiam dicamus sic: dicat quis se cogitare aliquod album non esse; dicat et alius et ponat nullum entium omnino esse album. Dico quod differunt hypotheses. Sequamur ergo primam. Cogitet ergo aliquis aliquod album non esse. Quaero: aut cogitat aliquod album aut non. Vide bene, quid sit hic dandum. Nam mihi videtur quod cogitet aliquod album et de illo cogitat non esse; ex quo, in his terminis, nullum sequitur inconveniens. — Sequamur et secundam. Cogitet igitur nullum entium omnino esse album. Tunc quaero: aut cogitat aliquod album aut non. Et videtur mihi quod non. Procedet ergo sic: quod non cogitat, non cogitat non esse; ergo non cogitat aliquod album non esse. Verum est. — Sed contra, inquit: cogitat nullum album esse, — hoc sequitur ex hypothesi —, ergo cogitat aliquod album non esse. Sequitur enim particularis ex universali. — Sed ego puto quod non sequitur, in his terminis, propter implicationem in subiecto. Et dabo oppositum conclusionis cum praemissa: non cogitat aliquod album non esse; ergo nullum album cogitat non esse. Sed ex hoc non sequitur: ergo omne album cogitat esse. Sed supposita ista, quod de omni albo cogitat esse vel non esse, bene sequeretur, aliter non. Haec autem falsa est, et contra hypothesim. — Dicamus in proposito: differt dicere ,aliquid, quo maius cogitari non potest, potest cogitari non esse' et ,potest cogitari nullum entium esse, quo maius cogitari non potest'. Prima positio est impossibilis, nam subiectum repugnat praedicato. Ipsa enim significat per ,aliquid': quod non potest cogitari non esse, potest cogitari non esse. Et propter hoc, illa hypothesi data, bene arguit Anselmus, et concludit opposita contradictorie, cui, ut aestimo, nullus potest resistere. — Sed ego illam secundam darem hypothesim, scilicet: aliquis cogitat nihil entium esse quo maius cogitari non potest. Quaerat ergo: cum hoc cogitat, aut cogitat aliquid, quo maius cogitari non potest aut non. Dico non. Ergo dicet: non cogitat aliquid, quo maius cogitari non potest, non esse. Verum est. Non enim fuit illa hypothesis, nec ex hoc sequitur: ergo cogitat omne illud, quo maius cogitari non potest, esse. De nullo enim quo maius cogitari non potest, cogitat esse nec non esse, sed de omni ente cogitat ipsum non esse quo maius cogitari non potest. Ergo secundum istam viam non videtur probari de necessitate Deum esse. Sed nec secundum priorem ut videtur. Nam non sequitur, etsi haec ratio, quae in substantiae termino, scilicet ,aliquid, quo maius excogitari non potest' opponitur huic praedicato ,potens cogitari non esse', et haec est ratio Dei, ergo Deus opponitur eidem praedicato. Sed est accidens, quia nomen ,Deus' ipsam naturam dicit absolutam, illa autem ratio dicit intentionem, cui est alia intentio opposita. — Aut forte, sicut prius dixi, qui vere videret Deum, infinitas conditiones explicite et expressissimas videret, quarum unaquaeque repugnaret eidem praedicato.

Ad confirmandos syllogismos beati Anselmi. Augustinus, *De cognitione verae vitae*[32], sic ait: ,,Nulla mens Deum esse dubitat.'' Idem, *De immortalitate animae*[33]: ,,Omnis essentia non ob aliud essentia, nisi quia est. Esse autem non habet contrarium, nisi non esse.'' — Hilarius, *De Trinitate*, libro XII[34]: ,,Deo proprium esse id quod est, non ambigens sensus est, quia id quod est, non potest intelligi dicique

---

[31] Seu fallacia, quae a Petro Hispano (op. cit., tract. VII, 89) vocatur propositio vel interrogatio ,plures', ubi scilicet plura de uno aut unum de pluribus affirmatur aut quaeritur.

[32] Seu Honorius Augustodunensis, c. 7 (inter opp. Augustini, PL 40, 1011).

[33] Cap. 12, n. 19 (PL 32, 1031).

[34] Num. 24 (PL 10, 447).

non esse. Esse enim et non esse contraria sunt.“ Idem, libro *De synodo*[35]: „Proprie essentia icciroo dicta est, quia semper est.“

[Rationes ad demonstrandum Deum esse][36]

Si est aliquid, ens sive verum, secundum quid, est aliquid, ens sive verum, simpliciter. Si est aliquid, ens sive verum, secundum accidens, est aliquid, ens sive verum, per se. Item, si est aliquid diminutum, est aliquid perfectum in eodem genere sive in eadem intentione. Si est aliquid deficiens, est aliquid sufficiens. Item, si est aliquid secundum partem, est aliquid secundum totum. Item, si est aliquid fluens, est aliquid stabile sive permanens. Si est aliquid motum, est aliquid fixum. Si est aliquid respectivum, est aliquid absolutum. Ratio omnium talium est quod haec respectu illorum dicuntur et ad illa reducuntur. (Iaceant fundamenta).

1) Definitio huius nominis ‚Deus‘, — solum nominis definitio, scilicet (ratio) altera nomina ponens, iuxta adversarium, qualis potest esse et montis aenei —, sit haec: ens quod habet esse non ab alio, sed a se, et omnia alia ab ipso. Dico ergo sic: est ens quod habet esse ab alio. (Breve verbum proponitur, verbum abbreviatum), sermo proprius et verus, in quo non est superfluum nec nugatio nec aliud vitium. Ergo per modum expressum, qui apponitur et subiungitur ei quod est habere esse, innuitur alius modus eiusdem vel possibilis circa idem; alioquin superflue apponeretur. Est igitur alius modus habendi esse; est igitur ens quod habet esse non ab alio. Ergo a primo: si est ens quod habet esse ab alio, est ens quod habet esse non ab alio. (Et forte alicui ridiculosa videbitur, cognita et considerata bene virtute sermonis, valde necessaria et firma demonstratio.)

Sed forte dicet adversarius, quod per hoc ipsum ‚ab alio‘ non innuitur quod sit alius modus, sed quod possit esse. Hoc mihi sufficit. Nam sic potest esse ens quod habet esse non ab alio; potest igitur esse Deus. Sed si potest, et est, quia ipsum esse vel est necessarium vel impossibile[37]. In talibus enim non differt esse et posse esse[38].

Sed adhuc desipiens dicat, quod nec hoc nec illud innuitur per modum expressum qui subiungitur, sed solum quod potest intelligi vel cogitari alius modus habendi esse,

---

[35] Num. 12 (PL 10, 490).

[36] Prima et longior redactio harum rationum, ut diximus, legitur etiam in codice Assis. Bibl. commun. 138 (= *A*), ff. 278b—279d. Lectiones huius in *O* omissas inter parentheses ( ) ponimus, sed lectiones variantes vel aequivalentes non notamus. Prima ratio habetur, fere verbotenus, in Abbreviatione commentarii S. Bonaventurae, I, dist. 2 (cod Vat. Lat. 12993, ff. 7c—8a), ubi his introducitur verbis: „Hanc quaestionem, an sit Deus, omittit hic Magister; hanc ergo nos in principio disputemus. Dico ergo: si est aliquod ens . . .“ — Circa fundamenta, primae rationi praemissa, cf. Guilelmus Alvernus, De Trinitate, cc. 1 et 6 (ed. cit., 2 et 6); G. Grünwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik (Beiträge 6, 3), Münster 1907, 92—94. — S. Bonaventura, Quaest. disp.: De mysterio Trinitatis (ed. cit., V, 46 s.) ostendit Deum esse verum indubitabile „ex decem conditionibus et suppositionibus per se notis“, quae sunt: ens posterius, ens prius; ens ab alio, ens non ab alio; ens possibile, ens necessarium; ens respectivum, ens absolutum; ens diminutum sive secundum quid, ens simpliciter; ens propter aliud, ens propter seipsum; ens per participationem, ens per essentiam; ens in potentia, ens in actu; ens compositum, ens simplex; ens mutabile, ens immutabile. Similibus utitur rationibus etiam in Itinerario mentis in Deum, c. 3, n. 3 (ibidem, 304). — De momento et usu huiusmodi correlativorum seu proprietatum transcendentalium in theodicea bonaventuriana et scotistica docte agit A. B. Wolter, The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus, St. Bonaventure N. Y. 1946, 128—161.

[37] Cf. Duns Scotus, Ordinatio, I, dist. 2, nn. 43, 56, 58 (ed. Vaticana, II, 151 ss., 162 ss.; ed. Vivès, VIII, 416, 419 s.); De primo principio, c. 3 (ed. M. Müller, Friburgi Br. 1941, 37—46); et supra, p. 13.

[38] Cf. Aristoteles, Physic., III, c. 5: „Nam posse et esse in sempiternis nihil differunt“ (Bekker, 203b 30; Didot, II, 278, 11—12).

hoc innuitur. Dico quod hoc etiam mihi sufficit, quia secundum hoc potest intelligi vel cogitari vel opinari quod[39] sit ens quod non habeat esse ab alio. Potest igitur intelligi quod sit Deus; potest igitur Deus saltem habere esse in cogitatione vel opinione. Et (ego) dico: si potest habere esse in opinione, potest habere esse simpliciter, nam in ipso non potest differre esse secundum quid et esse simpliciter, (potest autem in Vergilio). Si enim habet Deus esse secundum quid, habet esse simpliciter, immo esse solum secundum quid impossibile est omnino quod habeat. Si enim esse solum secundum quid haberet tunc, iuxta fundamentum superius positum, esset eius esse reducibile ad aliquid aliud, quod esset simpliciter et magis; et tunc Deus esset secundum quid, quia illud simpliciter esset, et illud tamen haberet esse ab alio. Sed nihil cogitari potest, quod magis et verius habeat esse et sit ens quam suppositum huius nominis ‚Deus‘, si quod est. Igitur si est aliquo modo, verissime est. Aliquod enim nobile et dignum est, si est, quod quaeritur et dicitur Deus. Igitur a primo: si potest intelligi quod sit Deus, vere et simpliciter et maxime est Deus.

Item, ecce qualiter opposita ponit qui ponit ens quod non habet esse ab alio habere esse solum secundum quid: quia ista ratio, scilicet ‚ens quod non habet esse ab alio‘, incomparabilis est omni rationi entis quod habet esse ab alio: unde et eius suppositum nobilius et prius omni ente quod habet esse ab alio, secundum quod huiusmodi. Igitur ex hoc quod ponitur aliquid subici huic nobilissimae rationi entis, ponitur per consequens ipsum et eius esse inter omnia esse primum et aliorum causam. — Item, ex hoc quod ponitur ipsum habere esse solum secundum quid, ponitur, iuxta fundamentum, aliquod aliud esse simpliciter et magis et verius et prius esse quam ipsum. — (Item, si potest Deus habere in anima esse: sed nihil apprehenditur ab anima nisi ipsum aut eius species recipiatur in anima. In Deo autem, sive in eo quod non habet esse ab alio, non potest differre species et illud cuius est species; iam enim aliquo modo esset compositum. Est igitur Deus simpliciter et secundum essentiam in anima cogitante sive opinante. Est igitur Deus simpliciter. Hoc non [*cod.:* enim] dicerem de Homero, si vir secundum eius similitudinem ibi nemo esset et secundum essentiam.)

Sed adhuc desipiens dicat, quod nihil horum innuitur per modum expressum, sed simpliciter idem est habere esse et habere esse ab alio. Tunc dico quod superflue apponitur et est nugatio. — (Item, si dicat quod hoc est essentialiter et actu de intellectu illius, tunc intellectus non poterit dividere sive distinguere, nec ponere primum sine secundo. Sed hoc plane mendacium; nam intellectus distinguit inter haec, at abstrahit hoc ipsum ‚habere esse‘ ab ipso modo; et dividit illud commune in tres modos, secundum habere esse ex se, ex altero, ex alio. Et distinguo ‚ex altero‘ et ‚ex alio‘ personaliter et essentialiter, non sicut dialectici.) — Item, si idem est simpliciter habere esse et habere esse ab alio, ergo eorum negationes simpliciter et actualiter erunt eaedem (scilicet non habere esse et non habere ab alio simpliciter et actualiter et virtualiter erunt eaedem, sicut ea inter quae non poterit intellectus dividere). Sed sequitur: si habet esse a se, non habet esse ab alio, et ex hypothesi idem est non habere esse ab alio et non habere esse. Ergo a primo: si habet esse a se, non habet esse. Et quid hoc absurdius? — Item, ‚ens (est sive ens) habet esse‘ haec est immediata; sed haec ‚ens habet esse ab alio‘ vel falsa est vel omnino mediata. Ergo non sunt eiusdem intentionis habere esse et habere esse ab alio, nec mentaliter nec realiter. Veracissime verum est; sed significat haec dictio ‚alio‘ expresse modum vel modos oppositos. Expresse enim definit oppositionem haec dictio ‚aliud‘, non sicut haec nomina: homo et asinus, sive albedo et nigredo. Unde (istud) verbum (breve) primo propositum demonstrat Deum esse; demonstrat enim modos oppositos habendi esse. Et hoc est quod a principio hucusque intendo.

---

[39] *O* addit „non“, quod omittunt *A* et Abbreviatio.

2) Item, si est aliquid aliqua potens et aliqua non, est aliquid omnino omnia potens; quia si non, tunc in genere potentis est aliquid secundum partem et diminutum et deficiens, et nihil tamen in eodem genere perfectum, secundum totum sufficiens[40]. Aliqua enim potens et aliqua non, non est potenter potens, sed (deficienter sive) impotenter potens, seu potenter impotens; et sic est mixtum de potentia et impotentia. Et ego dico quod si est aliquid impurum seu mixtum, necessario in eodem genere est et aliquid purum et impermixtum omnino, respectu cuius reliquum dicitur mixtum. Est igitur aliquid pure potens, cui nihil admiscetur de impotentia; quare est omnipotens.

3) Item est bonum per participationem, ergo est bonum essentialiter[41]. Prima patet, quia ens quod habet esse ab alio, necessario habet et suum bonum ab alio. Non enim potest habere bene esse sive bonum esse ex se, si non potest habere esse ex se. Maius enim est habere bonum esse quam esse tantum. Procedatur ergo: si est bonum essentialiter, illud necessario habet esse non ab alio, nam bonum vel bonitas est sua essentia. Unde si haberet suam essentiam ab alio, haberet et suum bonum ab alio, et tunc esset bonum per participationem. Hoc igitur intendo, quod si est bonum omnino, sequitur necessario quod sit Deus. Immo, etiam si est malum, necessario est Deus[42]. Nam si est malum, est et bonum; et universaliter: si est aliqua privatio, aliquis defectus omnino, est Deus infallibili consequentia.

Item, si est mobile, si est fluxibile, si est mutabile sive variabile omnino, est fixum, stabile, nullo modo variabile[43]; nam respectu horum illa privatoria dicuntur. (Vere privatorium dico variabilem respectu invariabilis, si secundum dictionem aliter videatur.)

4) Item, si est scientia, est Deus; quia si est scientia, est sciens aliquod quod et ipsum est scientia, in quo non differt essentialiter aut accidentaliter essentia et scientia. Et si est sciens aliquod tale, ipsum habet esse, et non ab alio, et est Deus. Prima consequentia sic ostenditur: si est scientia, est sciens vel quod est scientia vel quod non est scientia. Sed si est sciens quod non est scientia, est et sciens quod est scientia, in quo non differt etc. Prima consequentia patet per se, secunda sic ostenditur: nam detur oppositum consequentis cum antecedente, scilicet ‚nullum est sciens quod est scientia' etc. Sed constat, sciens quod non est scientia, constituitur per scientiam, (perficitur, nominatur et definitur et ordinatur. Et quid mirum? Nonne propter scientiam timetur, honoratur, veretur et amatur sciens qui non est scientia? Nonne decor et honor est scientia scientis qui non est scientia? Nonne est lux corporalis dignior et nobilior omni suscipienti et illuminato per se ipsam? Et numquid scientia lux est scientis qui non est scientia? Sciens, qui non est scientia, circumscripta scientia quid nisi tenebrae et ignorantia? Procedo:) si ergo nullum est sciens quod sit scientia nec e converso (quia et convertitur universalis negativa), omni scienti erit nobilior scientia quae non est sciens (ut ponitur). Hoc autem est impossibile, quia omni scienti nihil non sciens dignius vel nobilius esse potest. Immo plus dico: apprehensio est vita, et minimo viventi nobilissimum non vivens est minus nobile (multo magis apprehendenti nullum non apprehendens nobilius esse potest). Si est igitur sciens, non nullum sciens est scientia (sicut praedixi). Est igitur sciens quod est scientia, in quo nullo modo differt etc., quia est sciens cuius essentia est scientia, et ei accidere non potest scientia. In ipso igitur non differt essentialiter nec accidentaliter essentia et scientia. Stat ergo, credo, illa prima consequentia. — Dicam ergo

[40] Cf. S. Bonaventura, De mysterio Trinit., q. 1, a. 1, n. 15 (loco cit., 46 s.).

[41] Cf. idem, ibidem, num. 17 (47a).

[42] Cf. Boethius, De consolatione, I, prosa 4 (PL 63, 625); S. Thomas, Contra Gentiles, III, c. 71: „Sicut Boethius, in I de Consol., introducit quendam philosophum quaerentem: *Si Deus est, unde malum?* Esset autem e contrario arguendum: *Si malum est, Deus est.* Non enim esset malum, sublato ordine boni, cuius privatio est malum. Hic autem ordo non esset, si Deus non esset."

[43] Cf. S. Bonaventura, loco cit., n. 20.

ad secundam, quod si est sciens quod est scientia, ipsum non habet esse ab alio, quia non habet nobilius aliud ipso. (Hoc autem oportet. Dans enim esse alii, nobilius ipso et potentius ipso esse oportet. Nobilius autem ipso habere non potest), quia nec non sciens nec sciens quod non est scientia nec sciens quod est scientia est nobilius ipso. — Si autem poneretur quod ab alio tali haberet esse, quando in ipso non est essentialiter aut accidentaliter plus aut minus nisi scientia sciens vel sciens scientia, impossibile est ut sit aliud sciens quod sit scientia et sit nobilius ipso, quia illud, si poneretur, aut haberet in se aliquid additum aut nihil. Si nihil, idem (et) ipsum est. Si aliquid: nobilius habere non potest, hoc est, nobiliorem conditionem aliquam habere non potest quam habet sciens quod est scientia, in quo non differt etc. (Nam si dicas de dilectione, et dilectionem habet necessario sciens tale; et non differt illa dilectio et sua essentia.) Stet igitur firmum per omnia, quod si est scientia, quod sit Deus.

(Et non miretur quis de prolixitate huius rationis. Multae rationes sunt in ea. Et quam longius distat esse creaturae ab esse Creatoris, inter quae est infinita distantia et nulla proportio; a quorum uno intendimus necessario esse aliud convincendum.)

5) Item, Philosophus[44]: „Quiditas substantiae sensibilis demonstratae si fuerit scita, erit scita causa prima omnium.“ Et alibi: Res naturales sunt in quarum definitione accipitur natura (et), res divinae in quarum definitione accipitur Deus. Si est ergo definitio, vel scita definitio, est Deus.

6) Item[45] (numquid de vero et veritate tacebo? Non possum. Sed dico quod), si est minimum verum sive quodcunque verum, est Deus. (Quod ostendo, omnibus rationibus et modis beati Anselmi[46] omissis.) Nam si est verum, est veritas; et si est veritas mutabilis sive contingens, est et veritas aliqua immutabilis, nam illa respectu talis dicitur. Et si est veritas cui admiscetur aliquid de falso, vel admisceri potest, est et veritas cui

---

[44] Immo Averroes, In Aristot. Metaph., VII, text. 5; sequens vero sententia ibidem, lib. VI, text. 2 (ed. Juntina, Venetiis 1552, ff. 73d et 69b). — Auctor commentarii in Metaphysicam Aristotelis (cod. Vat. Lat. 4538), quem supra, p. 1, nota 5, commemoravimus, hanc propositionem fuse exponit, f. 45r: „Quaeratur de hoc quod dicit Commentator, quod si esset scitum id quod est quiditas substantiae sensibilis demonstratae, esset scita omnium causa prima; scilicet cuius consequentia est haec et quomodo teneat. Et dicet aliquis, quod haec est ratio consequentiae, quod nullum causatum perfecte scitur nisi sciatur causa prima. Patet sic: demonstrato quocunque causato, illud causatum aut immediate causatur a causa prima aut non ... Sed ista solutio nulla est. Ipsa enim supponit quod est possibile scire rem in hac vita perfecte, hoc est eo modo quo possibile est ut sciatur ... Et sic patet consequentia alio modo sic: omnis natura causata, quantum est de se et in se, est intelligibilis. Habet enim speciem sive similitudinem per quam nata est intelligi. Species autem illius naturae habet esse spirituale, quod non habet suum obiectum; ipsum enim non potest immediate accipi in intellectu. Ista autem species est immaterialis, et est aliquid sui obiecti a quo gignitur. Unde ipsum obiectum ratione illius est immateriale cum aliquo modo. Cum ergo quaelibet natura causata habeat talem speciem, quaelibet natura causata est aliquo modo immaterialis; sed non potest esse immaterialis nisi per participationem primae causae. Ergo ad hoc ut sciatur ipsa, oportet ut sciatur causa prima“. — Altera sententia, de definitione scilicet, perspicue explicatur a S. Bonaventura, in Itinerario mentis in Deum, c. 3, n. 3 (loco cit., 304): „Capit autem intellectus *terminorum significata*, cum comprehendit, quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora, et illa per superiora definiri habet, usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis, non possunt intelligi *definitive* inferiora.“

[45] Cf. S. Thomas, Contra Gentiles, I, c. 13: „Potest etiam alia ratio colligi ex verbis Aristotelis. In II enim Metaphisicae ostendit quod ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia. In IV autem Metaphysicae ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum, unde oportet ut alterum sit etiam altero verius; hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius esse aliquid quod est maxime ens. Et hoc dicimus Deum.“

[46] Cf. Monologion, c. 31 (PL 158, 183 ss.); De veritate, c. 10 (PL 158, 478 s.).

nihil admisceri potest de falso nec per se nec per accidens, nam et illa respectu talis dicitur. Et universaliter a primo ad ultimum: si est aliquod verum, est aliqua veritas totaliter et essentialiter et pura, cui omnibus modis est idem esse et essentia et veritas. Talis enim necesse est omnino quod sit, et sit regula et exemplar aliarum, si sint plures veritates, quarum quaedam secundum maiorem convenientiam cum ista (et approximationem) puriores, quaedam (contrario) magis distantes et minus convenientes, et ideo minus purae et possibiles falsari. Unde omnes aliae in suis gradibus et ordinibus ponunt talem esse et demonstrant, sicut impurum sive minus purum demonstrat simpliciter purum. Est igitur omnino aliqua talis. Vocetur *a*. Dico quod *a* est, et non habet esse ab alio; ergo est Deus. Ab alio esse habere non potest, nam nihil nobilius ipsa potest esse aut etiam cogitari: quia nec aliquid quod non est veritas nec veritas alia ista veritate nobilius (!) esse potest, nam verum omni eo quod non est verum est nobilius, veritas autem est verum. — Dicatur ergo *b* veritas a qua habet *a* veritas esse. In *b* erit omnibus modis idem simpliciter esse et essentia et veritas. Quod si sic, erunt *a* et *b* omnibus modis idem et nullo modo different. Si enim differunt, aut altera illarum aut utraque est composita; immo *b* necessario addet aliquid super esse simpliciter, quia *a* posita est esse pure et simpliciter simplex, nihil addens omnino super essentiam et simpliciter esse. Idem est enim dicere: *a* est, quod *a* est essentia, *a* est veritas. Veritas enim ipsius *a* nihil compositionis addit super esse vel essentiam, nec essentia ipsius *a* (nec) aliquid omnino addit super essentiam simpliciter. Si enim adderet, ex aliqua parte esset *a* compositum. Sicut ergo dixi, *b* vel est compositum, et sic minus nobile, vel est simpliciter idem ipsi *a*. Non habet igitur *a* esse ab alio, et est Deus.

7) Item[47], est ens quod est signabile, ergo est ens quod non est signabile. Est ens quod est circumscriptibile, ergo est ens quod est incircumscriptibile. Est ens quod est sensu aut intellectu comprehensibile, igitur est ens quod est sensu aut intellectu nostro non comprehensibile. Est ens quod est aliquo addito, ergo est ens quod est simpliciter sive nullo addito. Et universaliter, est ens quod est hoc, ergo est ens quod non est hoc[48].

---

[47] Initium huius rationis in codice *A*, f. 279a, sic legitur: „Item, vir Dei, habes aures audiendi, praepara cor tuum ad intelligendum. Dicam: est ens quod est hoc, ergo est ens quod non est hoc. Ecce iterum verbum abbreviatum, cum dico ‚est ens quod est hoc', verum et proprium, in quo non est superfluum nec nugatio. Ergo per virtutem implicationis, quae subiungitur proprie et non superflue, derelinquitur consequentia necessaria: est igitur ens quod non est hoc, et ipsum esse ab alio non habet, et ideo est Deus, etc. — Quid dicatur hoc et non hoc? Non satis intelligo, et illud modicum quod videre puto, paucis exponere nescio. Pluribus modis tentabo. Est ens quod [*cod. add.:* non] est signabile, ergo est ens quod non ⟨est⟩ signabile; est ens quod est circumscriptibile, ergo est ens quod est incircumscriptibile; est ens quod est sensu aut intellectu comprehensibile, igitur est ens quod est sensu aut intellectu nostro ⟨in⟩comprehensibile. Hoc est Deus. Est ens quod est aliquo addito, ergo est ens quod est simpliciter sive nullo addito. Vir Dei, vis audire, quid voco ens quod est hoc? In cuius substantiae integritate additur aliquid super esse simpliciter; ens quod non est hoc, in cuius essentia nihil omnino additur super esse. Estne necesse aliquid tale esse? Sit tale. Attende, vir Dei. Ecce dicet adversarius: bene verum est, sed hoc nihil aliud est . . ." — Cf. Guilelmus de Alvernia, De Trinitate, cc. 1 et 3 (ed. cit., 1—4).

[48] Cf. Boethius, Opusc. I: Quomodo Trinitas unus Deus, c. 2: „Quod vero non est ex hoc atque hoc, sed tantum est hoc, illud vere est id quod est" (PL 64, 1250). Sed forsitan prae oculis habetur Avicenna, qui in Metaph., VIII, c. 4 (ed. Venetiis 1508, ff. 98d—99b), probat Deum, seu „necesse esse" non habere quiditatem (= hoc), per consequens nec genus, quia tunc esset compositum. Cf. S. Thomas, De ente et essentia, c. 5: „Aliquis enim [substantia] est, sicut Deus, cuius essentia est ipsummet esse suum; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quiditatem vel essentiam, quia essentia non est aliud quam esse suum. Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere, quia omne quod est in genere oportet quod habeat quiditatem praeter esse suum" (ed. M. D. Roland-Gosselin, Le Saulchoire 1926, 37; ubi plures afferuntur textus Avicennae ad rem spectantes).

Nam cum dico ‚est ens quod est hoc' verbum verum et proprium dico, in quo non est superfluum nec nugatio. Ergo per virtutem implicationis, quae subiungitur proprie et non superflue, derelinquitur consequentia necessaria: est igitur ens quod non est hoc, et ipsum necessario esse ab alio non habet; et ideo est Deus. Voco autem ens quod est hoc, in cuius substantiae integritate additur aliquid super esse simpliciter; ens vero quod non est hoc, in cuius essentia nihil omnino additur super esse.

Sed dicet adversarius: si aliquid tale est, hoc nihil aliud est nisi hoc ipsum ens generale praedicatum de omnibus. Dicet ergo quasi a simili: est animal quod est hoc, ergo est animal, scilicet commune, quod non est hoc. Non plus valet, inquit, quod dixi; et hoc nihil ad propositum, nam hoc non est Deus.

Non sic autem, non sic. Parumper digrediar. Hoc ipsum ens quod de omnibus causatis dicitur et decem generibus, aliquo modo est univocum et non pure aequivocum[49]. (Analogia non excludit omnibus modis aequivocationem. Prima substantia proprie, principaliter et maxime dicitur substantia, et tamen substantia secunda est substantia. Similiter in hoc nomine ens.) Si enim dico ‚omne ens' vel ‚nullum ens', hic comprehenduntur et substantiae et accidentia; quod non esset, si esset pure aequivocum. — Item, omnia causata esse aliquo modo idem habent, et modum essendi aliquo modo eundem, quia esse post non esse et esse ab alio; igitur ens de omnibus causatis secundum eandem rationem aliquo modo praedicatur.

(Multis aliis modis potest idem ostendi. Item, est scientia una de ente.) Item, ens est praedicatum essentiale de quolibet et in eo quod quid est, et est in plus; ergo secundum unam rationem praedicatur de omnibus. — Item, problema ‚an sit' sive quaeratur de homine sive de colore, idem est problema et non duo. Non enim hoc problema dicitur de genere et illud de accidente; ergo idem praedicatum quaeritur hinc et inde. Procedo et dico quod omne univocum aliquo modo est unum et indivisibile, alio modo compositum et divisibile[50]. Secundum essentiam simplex, secundum esse multa; actu unum, potentia multa, omnia scilicet contenta. Nam participatione speciei plures homines unus homo. Et genus potentia est contrariae differentiae, quae sunt potestate in genere, id est in substantia generis. Substantia enim generis est in potentia duae differentiae contrariae, et fit illae absque sui corruptione in substantia. Est igitur omne univocum, ut dixi, aliquo modo simplex et aliquo modo compositum; et omne contentum sub univoco est actu et simpliciter compositum, nam in eius subiecto additur aliquid supra illam naturam et formam univocantem [= consequentem, denotantem *A*] ipsum et aliud. Quodlibet igitur contentum sub ente est compositum. Sed et ipsum ‚quod (est) commune' est aliquo modo compositum.

Est igitur ens quod est simpliciter compositum, et est quod est aliquo modo compositum et aliquo modo simplex, quare erit et tertium quod solum est simplex in termino simplicitatis, et nullo modo compositum. Sic enim arguit Philosophus[51]: Est quod movetur tantum, est quod movet et movetur, quare erit aliquid quod movet tantum, ita quod nullo modo movetur. Est igitur ens quod est hoc et est ens quod est haec, quare erit ens quod nec est hoc nec haec, et erit extra omnia genera et ante omnia causata; et esse quod de ipso et de aliis praedicatur non erit pure univocum [= pure erit aequivocum *A*]. Nam si univocum, esset et ipsum compositum, aliquid addens super ipsum esse simpliciter.

---

[49] Cf. Averroes, In Metaph. Aristot., IV, text. 2: „Et nomen ‚ens' dicitur multis modis, et non aequivoce, ut canis, qui dicitur de latrabili et marino; neque univoce, ut animal de homine et asino, sed est de nominibus, quae dicuntur de rebus attributis eidem, et sunt media inter univoca et aequivoca" (ed. cit., VIII, f. 31b).

[50] Cf. ibidem, VII, text. 21: „Et solutio est quoniam quiditas hominis est homo uno modo, et non est homo alio modo; et est forma hominis et non est homo, qui est congregatus ex materia et forma (loco cit., f. 81a).

[51] Aristoteles, Physic., VIII, c. 5 (Bekker, 256a, 13—16; Didot, II, 350, 19—23).

Vides igitur, quod potest demonstrari Deum esse etiam non supposita finitate causarum secundum rectum. Immo quid non statim demonstrat Deum esse? Nullus quidem habitus, nulla privatio, nulla affirmatio, nulla creatura omnino quae non probet et demonstret Deum esse[52].

(Vir Dei, an dormis, an suspenso animo exspectas? Sed ora pro me, quia ego laboro pro te. Accipe hoc corollarium in portionem tuam, quod ante omnem univocationem necessario est aequivocatio ⟨et⟩ aequivocum. Quod si scirent pueri, qui legunt *Categorias* Aristotelis, o quam bene dicerent Aristotelem praeposuisse capitulum de aequivocis capitulo de univocis[53]. Est igitur ens quod non est hoc. Illud esse habet, et nullo modo differt ab esse, nec aliquid addit omnino super esse sive essentiam. Istud ab alio non habet esse. Nam detur quod sic: illud aliud aut erit simplex, et tunc univoce dicitur esse et ens de illis; et tunc aut erunt simpliciter et omnibus modis idem aut utrumque compositum. Istud ergo, ut dixi, non habet esse ab alio. Est igitur Deus; et iuxta has duas ultimas rationes unus solus est Deus. Et iuxta modum huius ultimae rationis potest vigorari virtus personae (!) superius positae. Superius dixi: quodlibet [*cod.:* quod licet] contentum sub ente, quod est commune ad decem genera, compositum esse, eo quod aliquid addit super ens sive esse. — Forte dicet quod compositio generis et huiusmodi universalium intentionum non est nisi decem rationum et non decem rerum [*cod.:* rom], et ita non sequitur aliqua compositio in re ipsa. — Falsum est hoc, nam eadem sunt principia cognoscendi et essendi; et inter (!) genus et differentia sunt vere partes ultimae formae. Et praedicatum essentiale non est aliud quam ipsa forma, quae est pars rei naturalis. Nam forma est quod praedicatur et de materia per modum concretionis. Concretive praedicatur forma de materia et non abstractive, et ideo non sequitur, si forma praedicatur de materia, quod materia sit forma, sed quod materia formatur. Si dicatur ‚Sors est homo', quid dico nisi quod materia Sortis humanatur, id est formatur forma hominis et homo est, homo animatur, et ita de aliis. Vir Dei, ita docet moderna philosophia saecularis esse[54]. Esse est quod praedicatur, concretive scilicet, et ens de ente praedicari est impossibile nisi mediante propositione. Non solum est praedicatum ad modum formae, sed est vera [*cod.:* natura] ipsa forma. Est igitur quodlibet contentum sub ente, ut dixi, composi-

---

[52] Loco harum quatuor linearum, scilicet „Vides . . . esse", *A*, f. 279b—d, habet ea quae sequuntur inter parentheses.

[53] Aristoteles de ambobus in primo capitulo agit, sed prius de aequivocis quam de univocis (Bekker, 1a 1—12; Didot, I, 1—13); cf. etiam Boethius, In Categorias Arist., I, ubi haec sub titulis separatis tractantur (PL 64, 163—167).

[54] In Commentario in Metaphysicam Aristotelis, quem supra, p. 33, nota 44, citavimus, lib. XI, f. 97b—c, similia leguntur: „Sciendum est quod in omni praedicatione vera forma praedicatur de materia concretive, verbi gratia forma lapidis de materia eius, sed haec concretive. Unde non bene dicitur ‚hic — demonstrata materia lapidis — est lapis' sed bene dicitur: materia lapidis lapideiatur, sicut est hic. Sic intelligendum est de omnibus aliis, scilicet quod semper forma rei praedicatur de sua materia concretive. Et ex hoc patet quod forma dupliciter dicitur: secundum abstractionem et concretionem (f. 97c). Et etiam ex hoc patet quod praedicatum dicit esse, et quod forma, prout praedicatur, non est substantia; et sic, quod praedicatur de pluribus animalibus per hoc nomen ‚animal', non est animal . . . Sic species sive intentio formae recepta in intellectu dupliciter dicitur, scilicet secundum abstractionem et secundum concretionem; ipsa autem concretive dicta praedicatur de intellectu, sicut de suo subiecto, et unum fit ex intellectu et illa, sicut ex praedicato et subiecto fit unum. Ipsa tamen non est forma accidentalis neque substantialis intellectus, sed habitus et perfectio. Verbi gratia specie formae lapidis recepta intellectu⟨s⟩ non est lapideitas, sed ut lapideitas; ipsa autem sic dicta [*cod. addit seu repetit:* non est lapideitas, sed ut lapideitas; et ipsa sic dicta non] praedicatur de materia, sed concretive. Verbi gratia intellectus possibilis ut lapidentatur (!), hoc est, formatur intentione formae lapidis. Sic autem ex specie recepta in intellectu et intellectu fit unum. Et illud est generale in omnibus intentionibus receptis in intellectu, et patet manifeste subtiliter perscrutanti; et ex dictis patet intentio huius propositionis: anima quodammodo est omnia."

tum aliquo modo, quia aliquo modo univocum est ens ad ipsa. Iuxta illud potest exponi[55]: In omni eo quod est citra primum, differt quod est et quo est; differt ipsum esse et ipsum esse hoc. In solo Deo non differt. — Item[56], *Ego sum qui sum. Qui est misit me ad vos.*

Iuxta hoc quod dixi, formam praedicari de materia, sed concretive, quaere veritatem in illo verbo[57]: „Anima est quodammodo omnia." Nam sicut ipsa forma, quae est extra animam, praedicatur, sed concretive, de materia illa, in qua est et quam perficit, cum dico ‚lignum coloratur' et ‚Sors est', ita species sumitur intentio sensibilis et intentio intelligibilis. Hoc quidem de sensu, illa de intellectu possibili in veritate praedicatur [*cod.:* ponitur] concretive. Quod valde manifestum esset, si essent nomina imposita illis speciebus sive similitudinibus: color ut color; lignum coloratur; intellectus ut coloratur; Sors animatur; intellectus possibilis ut animatur, ut lapideidatur quando intelligit speciem lapidis. ‚Margarita est lapis', hoc est dicere: materia margaritae lapidanatur, id est perficitur forma lapidis. Similiter intellectus possibilis, quando recipit speciem lapidis, ut lapidaretur. Sicut dixi, si essent nomina imposita istis intentionibus, et concreta et abstracta satis manifestum esset totum istud.

Prolixus sum, vir Dei, et istae digressiones tenuerunt me. Quid tibi videtur, vir Dei, numquid potest demonstrari Deum esse, non supposita finitate causarum secundum rectum? Potest non supposita finitate, et audisti. Immo quid non statim demonstrat Deum esse? Nullus habitus, nulla privatio, nulla affirmatio, nulla creatura omnino[58], quae non dicat et probet, syllogizet et demonstret Deum esse, sicut ex hac ultima ratione vidisti. Numquid elementa Auctorem suum testata sunt? Caeli cognoverunt, quia protinus stellam miserunt; mare, quia sub plantis eius se praebuit calcabile; terra, eo quod moriente contremuit[59]; sol, quia lucis suae radios abscondit; saxa et parietes, quia tempore mortis eius scissae sunt; infernus, ⟨quia⟩ eos, quos tenuit mortuos, reddidit. Vir Dei, nunc quidem haec continue et iugiter demonstrant Deum esse, et non solum tunc demonstraverunt. Num quid ago hodie ego, quam conclusionem non demonstro? Quia tu non advertas, immo hoc iugiter demonstrant omnes creaturae, quamvis ego hoc non advertam. Aut forte minus demonstrat sol Deum esse per radiorum emissionem et influentiam, quam per eorumdem absconsionem? Nobilior videtur quae per positionem et habitum, quam ⟨quae⟩ per privationem; sed hoc forte ad ⟨non⟩ credentes et pertinaces violentior et efficacior.

Sit igitur una demonstratio ostensiva eius quod est Deum esse, altera per impossibile; et utroque modo iugiter demonstrat Deum esse. Et solus miser homo poenis demonstrat Deum esse, quam⟨vis⟩ quaelibet vilissima creatura, quia est, per praesentiam suae essentiae demonstraret ipsum esse; ⟨homo vero⟩ male operando, et vitiosa opera negat id ipsum. Unde debilissime inter creaturas demonstrat creatura peccatrix hoc ipsum, quia semper dupliciter est, et opere negat quod per esse confirmat.

Dic mihi, pes muscae, numquid tu demonstras Deum esse? Dicis te esse ens quod est hoc. Et hoc per exhibitionem suae [*cod.:* tue] praesentiae proponit et asinus Domini. Et si est ita, est ens quod non est hoc. Et ad istam verificandam per syllogi⟨sti⟩cas ⟨rationes⟩ laboriose disputans, prolixe tandem concludis benedictionem, conclusionem et tantum violentissima ratione admittis [*cod.:* stamen ... amittis]. Hoc, pes muscae, et quidem per inquietudinem tuam et motus varios et figuras quas describis, nonne per hoc

---

[55] Boethius, Opusc. III: Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint (PL 64, 1311).

[56] Exodi 3, 14.

[57] Aristoteles, De anima, III, c. 8 (Bekker, 431b, 21; Didot, III, 470, 37); quae sententia exponitur a Rufo in hoc ipso codice *A*, ff. 281c—282c.

[58] Hic S. Bonaventura notavit in margine: „Quod omnis creatura demonstrat Deum esse."

[59] Cf. S. Leo Magnus, Sermo LVII (De passione Domini, 6), c. 4 (PL 54, 330).

demonstras aliquid esse fixum, immutabile, ,dans[60] cuncta moveri‘? Tu saltas, tu iubilas, tu laudas, tu clamas, non cessas dicere et demonstrare Deum esse. Dicis, inquam; nos scimus, dicimus et verius loquimur factis quam verbis. Unde Apostolus[61]: *factis autem negant;* et multa similia in Scripturis. Heu mihi, qui non scio, nec ago tibi, Deus, gratias, quas agit et pes muscae, appropriando, gaudendo, psallendo, iubilando, laudando, loquendo verbo silenti, proponendo, assumendo, concludendo, demonstrando. Heu mihi, qui non intelligo subtilitates tuas et diligentiam tuam in demonstrando Deum esse, o, tu, pes muscae!

Quiescam ad praesens, vir Dei. Tu autem accipe hoc et ora. Accipe et cetera, et illud quod nulla simpliciter negativa probat Deum esse. Omnis autem affirmativa hoc probat et omnis privatio, ut dixi; pure negativa nullo modo. Ita puto ego, vir Dei. Non enim sequitur: non et veritas, ergo verum est veritatem non esse[62]. Nam haec conclusio est affirmativa: affirmat enim veritatem non esse. Quae si haberetur, unde sequeretur veritatem esse et Deum esse? Nam si est veritas secundum quid vel secundum accidens, necessario est et Deus. Istud autem sequitur: non est veritas, ergo non est verum veritatem esse. Haec est pure negativa sicut praemissa. Et qui negat Deum esse vel veritatem esse, nec ens [*cod.:* nisi Deus] ponit omnino, nec rem, nec sermonem, nec intellectum, nec opinionem. Vir Dei, istud dico salva reverentia beati Anselmi[63] et aliorum Sanctorum qui praedicto modo arguunt. Pax tibi, vir Dei).

Gedeon Gál OFM

---

60 Boethius, De consolatione, III, metrum 9: „Stabilisque manens das cuncta moveri“ (PL 63, 758).

61 Ad Titum, 1, 16: ***Confitentur se nosse Deum, factis autem negant.***

62 Haec sententia, ut diximus supra, pp. 12 s., a S. Bonaventura citatur. Cf. etiam Duns Scotus, Ordinatio, I, dist. 2, n. 37: „Et cum probatur ‚si nulla veritas est, nullam veritatem esse verum est‘, consequentia non valet, quia veritas aut accipitur pro fundamento veritatis in re, aut pro veritate in actu intellectus componente et dividente; sed si nulla veritas est, nec verum est nullam veritatem esse, nec veritate rei, quia nulla res est, nec veritate in intellectu componente et dividente, quia nullus est. Bene tamen sequitur ‚si nulla veritas est, ergo non est verum aliquam veritatem esse‘; sed non sequitur ultra ‚ergo verum est aliquam veritatem esse‘; fallacia consequentis, a negativa habente duas causas veritatis ad affirmativam quae est una istarum“ (ed. Vaticana, II, 146 s.; ed. Vivès, VIII, 408 s.).

63 Cf. supra, p. 33, nota 46; S. Augustinus, Soliloquia, II, c. 2, n. 2; c. 15, n. 28 (PL 32, 886, 898).

KLEINE BEITRÄGE

Die Immakulata und die Franziskaner auf bayerischem Boden (1625—1803)[1]

Von P. Arnulf Götz OFM

Bayern ist Marienland. In seiner Mitte steht die Mariensäule in München mit dem Bild der Patrona Bavariae. Das Bild Mariens, besonders auch der Immakulata, schmückt unzählige Häuser und Bildstöcke am Weg. Zahlreiche marianische Heiligtümer erheben sich in allen Teilen des Landes. Die größten dieser Wallfahrtsorte waren oder sind noch den Franziskanern anvertraut, zu deren Pflege sie eigens gerufen wurden. Nur die bedeutendsten dieser Gnadenstätten sollen hier angeführt sein: Im Westen Bayerns, in Schwaben Maria Hilf auf dem Lechfeld; im Nordwesten, in Unterfranken Hammelburg und Dettelbach; im Nordosten, in Oberfranken, von protestantischem Gebiet fest umschlossen, mit Absicht als Bollwerk des katholischen Glaubens ins Leben gerufen: Marienweiher. Im Osten, hart an der böhmischen Grenze: Neukirchen — Heiligblut. Im Süden, in Oberbayern: Berchtesgaden; und vor allem die beiden besuchtesten Marienwallfahrtsorte Bayerns: Maria-Hilf bei Amberg in der Oberpfalz und Altötting in Oberbayern, welch letzteres bis zur Klosteraufhebung 1803 ebenfalls von Franziskanern betreut wurde. Schon die Sorge für diese marianischen Stätten war den Franziskanern auf bayerischem Boden Anlaß und Verpflichtung, für die Ehre Mariens einzutreten. Ihre Volksverbundenheit brachte es mit sich, daß ihre Marienverehrung mehr praktischer Art und dem Volke zugewendet war. Aber gerade auf diese Weise haben sie mitgeholfen, der innigen Verehrung der Unbefleckten Empfängnis Mariens in Bayern zum Siege zu verhelfen und diese in den Herzen des gläubigen Volkes tief zu begründen.

Auf dem Boden des jetzigen Bayern liegen Klöster von ehemals zwei selbständigen Provinzen, zunächst von der Mutterprovinz, der sogenannten Oberdeutschen oder Straßburger Observantenprovinz mit dem Hauptkloster in Augsburg und schließlich von der sogenannten kurbayerischen Reformatenprovinz mit dem Hauptkloster in München. Diese letztere Provinz wurde 1625 auf Betreiben des ersten bayerischen Kurfürsten Maximilian I. gegründet und umfaßte seine Erblanden Oberbayern, Niederbayern und Oberpfalz. Die übrigen Kreise des jetzigen Bayern bildeten das Gebiet der Observantenprovinz. Da schon in der Zeit des Nebeneinanderbestehens der beiden Provinzen (1625—1803) ein lebendiger Gedankenaustausch zwischen ihnen herrschte, sind wir wohl berechtigt, die Leistungen der zwei Provinzen als eine Einheit zu betrachten, wie ihre Klöster jetzt auch wirklich in der 1827 wiedererstandenen bayerischen Provinz eine Einheit bilden.

1. Disputationen und gelehrte Veröffentlichungen

Schon vom ersten Lektor der 1625 gegründeten kurbayerischen Reformatenprovinz P. Ambrosius von Galbiato, den Kurfürst Maximilian I. aus der Mailänder Provinz berief und der am 23. Mai 1639 starb, bewahrt die bayerische Staatsbibliothek München (Cod. lat. 1958) 40 Thesen, von denen die Thesen 14—21 über die Unbefleckte Empfängnis Mariae handeln. Es war die erste öffentliche Disputation der Provinz und der

[1] Benützte Bücher: Lins I = Lins, Bernardin, Geschichte der bayerischen Franziskanerprovinz, München 1926. — Lins, Entwicklung = Lins, Bernardin, Entwicklung und Ausbreitung des Marianischen Meßbundes . . ., Ingolstadt 1919. — Minges, Geschichte der Franziskaner in Bayern, München 1896.

Anfang eines schönen Brauches, der bis zur unseligen Klosteraufhebung 1803 beibehalten wurde. Besonders wurden die Provinzkapitel mit solchen öffentlichen Disputationen ausgezeichnet. Leider sind uns nur wenige Nachrichten darüber aufbewahrt.

Kirchhueber Barnabas, Lector generalis von Tölz (gestorben 8. November 1705 in München) hinterließ: *Praerogativae Deiparae Virginis Mariae in mentem Scoti . . . sub comitiis provincialibus in conventu Monacensi celebratis 28. Aug. 1674.* Ingolstadt, Zink, 12⁰ (VIII + 114 + 4 S.).

Reiffenstuel Albert, ein Bruder des berühmten P. Anaklet Reiffenstuel, Lector jubilatus von Gmund (gestorben 10. Sept. 1723 in Freising): *„1. Sept. 1694 publicas suas et solemnes theses defendit, quas consecravit B.V. Mariae“* (Staatsarchiv München Litteralien Franziskanerprovinz Nr. 191. S. 194).

Haimerl Hermellus, Lector generalis von Straubing (gestorben 16. Sept. 1763 in Freising): *„Disputabat in capitulo 10. Sept. 1744 Monachii . . . Iconismus exhibebat B. Virginem* (Provinzarchiv München 04, S. 11).

Octenier Didymus, Lector emeritus von Hanau (gestorben 23. Okt. 1776 in Landshut): *Theses ex universa theologia Mariano-Scotistica . . . in conventu Landishutano* 17. Aug. 1752. Ingolstadt, David Schallenkammer 4⁰ (8 S.) 50 Thesen.

Paur Alto, Lector emeritus von Cham (gestorben 23. Juni 1786 in Stadtamhof): *„Disputatio theologica . . . in conventu Landshut. 12. Sept. 1757. Theses praeferebant Iconem partim B. Virginis in coelos assumptae, partim Immaculatae* (Provinzarchiv München 04, S. 338).

Das bedeutendste Werk in dieser Hinsicht ist:

Kick Dalmatius, Lector emeritus von Vohenstrauß (gestorben 14. Apr. 1769 in München): *Universa theologia Dogmatico-scholastica.* Tomus III. Augsburg, Josef Wolf 4⁰ 1766 Articulum II. (S. 225—233): *An beatissima Virgo Maria contraxerit peccatum originale vel debitum ad illud.*

In wissenschaftlichen Dingen noch führender als die kurbayrische Reformatenprovinz war die benachbarte Observantenprovinz. Besonders eifrig war in dieser Hinsicht die Ordenshochschule in Salzburg, dem jetzigen Österreich, das damals noch zur Oberdeutschen Observantenprovinz gehörte. Auch hier können wir nur die wichtigsten Veröffentlichungen anführen:

Panger Marinus, Lector jubilatus von Altenmünster (gestorben 6. März 1733 in Augsburg): *Antithesis inter peccatum originale et B.V. Mariam qua Immaculate conceptam . . . Maii 1701,* Salisburgi, Joh. Bapt. Mayr, 8⁰ (VII, 128 S.).

Thomaso Wilhelm, Lector Theologiae von Lauterbach (gestorben 30. April 1720 in Salzburg): *Marla a CULpa orlglnara et eJUS Debltls Llbera* (1718). *Praefigitur imago V. Duns Scoti aeri incisa.*

Der bedeutendste Vorkämpfer der Immakulata war hier: Nieberle Creszentius, Lector emeritus von Westendorf (gestorben 7. Febr. 1770 in Hechingen):

„Exemptio B. Mariae Virg. a debito culpae originalis contrahendae . . . Salisburgi, Joh. Jos. Mayr, 1738, 8⁰ (42 + 4 S.). *Corona stellarum duodecim in capite B. Mariae Virg. Immaculatae seu XII quaestiunculae de ejusdem praerogativis . . .* Salisburgi, Joh. Jos. Mayr, 1739, 8⁰ (73 + 5 S.).

Pietas festiva B. Virg. Immaculatae necnon piae de Mariana Conceptione sententiae . . . ad mentem Scoti sub Comitiis Prov. in conv. Augustano. Campidonae, 1741, 8⁰ (198 S.).

Sanctissimae puritatis B. Virginis Immaculatae quantitas, tum animae tum corporis . . . Egrae, Joh. Aug. Orwansky, 1747, 8⁰ (48 S.).

Immaculata Conceptio B. Mariae V. scholastice considerata, utrum sit materia seu objectum martyrii . . . Salisburgi, Joh. Jos. Mayr, 1763, 8⁰ (90 + 4 S.).

2. Predigten

Was gelehrte Franziskaner in kleinem Kreis zur Ehre der Unbefleckt Empfangenen vortrugen, brachten namhafte und begeisterte Prediger ins Volk. Abgesehen von den zahlreichen marianischen Wallfahrtsorten waren auch die Domkanzeln von Augsburg, Freising, Passau und Salzburg den Söhnen des heiligen Franziskus anvertraut. Wir sind hier nur auf die gedruckten Predigten angewiesen und können von ihnen nur die wichtigsten anführen

Aus der Oberdeutschen Observantenprovinz seien genannt:

Maenhardt Simon (gestorben 1641 in Graz):

Conciones oder Christliche Predigen . . . Der Dritte Theil. 1. Auflage Augsburg, Andreas Aperger 1628. 2. Auflage München, Joh. Jäcklin 1675 Folio (S. 54—80) 4 Predigten über die Immakulata . . . „Die 4. Predigt. ist eine Bestätigung, daß die seligste Gebärerin Gottes ohne Erbsünde empfangen sei. Mariä Empfängnis ist das erste Fest der Christen: Sie ist bei Gott möglich, bewiesen in der heiligen Schrift, durch die heiligen Lehrer, durch die rechte Vernunft, durch Wunder und Offenbarungen . . .“

Brinzing Joh. Capistran von Wiesensteig (gestorben 20. März 1687 in Bamberg): *Candelabri Apocalyptici oder deß Apocalyptischen Leuchters Anderer Theil* . . . Kempten, Casp. Roll 1690 4⁰; andere Ausgabe: Cölln, Casp. Pauper 1690 (S. 431—445): Maria ohne Makel empfangen ist ein Meisterstück der Hand Gottes . . . Wer will leugnen, daß Maria, die göttliche Mutter, habe können befreit sein von aller Sünde; denn sie war gegründet super potentiam Patris, auf der Macht des Vaters, potuit, sagt unser subtiler Scotus, so hat er sie können präservieren, weil sie gegründet war super sapientiam Filii, auf der Weisheit des Sohnes, scivit, so hat er jene Art und Weise gewußt, wie er solle und könne präservieren; weil sie gegründet war super bonitatem Spiritus Sancti, auf der Güte des Heiligen Geistes, voluit, so hat er nichts anderes gewollt, als Maria, seine Braut, so schön, so rein zu erhalten, wie es nur immer möglich war. Es ist aber so, darf ich wohl den Schluß machen, ergo factum est, so ist es auch geschehen und Maria ohne Makel empfangen worden.“

Füeßlin Casimir von Freiburg (gestorben 20. Juli 1700 in Augsburg): *Theatrum* gloriae Sanctorum, Sulzbach, Joh. Christ. Lochner 1696 4⁰ (S. 373—82).

„Finis Conceptionis Immaculatae B. Mariae Virginis non alius fuit quam Salus et Redemptio nostra: Si enim Maria ab aeterno non fuisset in Matrem Dei praedestinata, mundus numquam redemptus fuisset; et si maculam peccati incurrisset, digna non exstitisset, quae in Matrem Dei eligeretur.“

Fordenbach Hieronymus von Baden-Baden (gestorben 13. Februar 1704 in Augsburg): *Hundert Marianische Lob-Reden* . . . Augsburg und Frankfurt, Joh. Casp. Bencard 1711 Folio.

4 Predigten zum Fest der Unbefleckten Empfängnis:

„. . . Vor Zeiten hat man dafür gehalten, Christus habe allein das menschliche Geschlecht erlöst post lapsum, nach dem Fall in die Erbsünde, jetzt aber sieht man das Kreuz Christi für noch kräftiger an und findet durch vernünftige Schlüsse, daß zum wenigsten die Mutter Gottes vortrefflicher sei erlöst worden als andere; denn zweierlei Erlösung kann sein: Die erste und vornehme: Praeservativa genannt läßt den Menschen nicht in die Sünde. Die andere geschieht nach dem Fall und erlöst von der Erbsünde. Die erstere gebührte Maria . . . Auch ich, wiewohl aus allen der Geringste, gelobte, solches unbezweifelt zu glauben. Solches zu glauben bewegt mich ihre Jungfräulichkeit, aus der ich schließe, daß sie eine engelreine, unbefleckte Jungfrau allzeit müsse gewesen sein.“

Das sind nur einige Proben aus Predigten über die Immakulata. Wenigstens einige Namen von weiteren bedeutenden Predigern aus der Observantenprovinz, die Predigten über die Unbefleckte Empfängnis hinterlassen und veröffentlicht haben, seien genannt:

Blest Polychronius, Koch Ezechiel, Muzner Jukundin, Schmid Aurelius, Wolf Leo, Gleich Dominikus, Franz Gerard, Amnn Rainerius, Menne Edilbert und andere.

Auch die kurbayrische Reformatenprovinz konnte bedeutsame Predigtveröffentlichungen über die Immakulata aufweisen. Hier sind die Predigten noch volkstümlicher gehalten.

Dalhover Marcellian von München (gestorben 6. März 1707 in Landshut): *Areolae oder Garten-Bethlein.* München, Jos. Gelder, 1689. 4⁰ (38 + 1352 S.).

Besonders einprägsam und anschaulich ist die Predigt: „Maria, Seeschlacht für die Unbefleckte Empfängnis."

Unter dem Bild einer stürmischen Seeschlacht sind die Kämpfe und der schließliche Sieg der Lehre von der Immakulata in barocker Art geschildert. „. . . In der Mitte war das Hauptschiff, an Größe, Zierde und Herrlichkeit alle anderen Schiffe überragend. Am Mastbaum war aufgestellt das Bild der unbefleckten Himmels- und Erdenkönigin." An der Seite dieses Schiffes und für die Ehre Mariens kämpfen das Schiff Petri mit den Päpsten, Kardinälen und Bischöfen. Die stattliche Flotte, die für die Unbefleckte Empfängnis streitet, setzt sich weiterhin zusammen aus dem Schiff der Väter, den zahlreichen Schiffen der einzelnen Orden, besonders des Franziskanerordens, der Akademien, der Fürstlichkeiten, die sich sogar unter einem Eid zur Verteidigung dieser Glaubenslehre verpflichtet haben." „Auf einem kleinen Floß zu hinterst saß Martinus Luther, welcher auch öffentlich beteuerte: Mariae conceptio pie creditur sine originali peccato facta esse . . ."

Derselbe Verfasser: *Virgo Nazaraea oder die Jungfrau von Nazareth . . .* München, Gelder sel. Wittib, 1695, 4⁰ (6 + 376 S.).

„. . . Bete du nach löblichem Brauch: durch deine Jungfrauschaft, durch deine Geburt, durch deine Mutterschaft, durch deine Himmelfahrt usw., o Maria, bitte für mich! Ich will dir da einen Gesellen geben, aber gib du mir auch einen und bete mit mir! Durch deine unbefleckte Empfängnis bitte für mich, Maria. Nimm deinen Rosenkranz und bete das Ave Maria. Kommst du zu den Worten: Jesus Christus, so füge bei, der dich, o Maria, von der erblichen Makel bewahrt hat. Fahre fort und probier's. . . . Haltet und schätzt hoch die unbefleckte Empfängnis; aber vergeßt euch selbst nicht! Was hilft mit offenen und vollen Backen schreien und rufen: Sine macula, sine macula und dabei ein sündiges Leben führen?"

Schmid Philipp Neri von Weilheim (gestorben 27. Jan. 1714 auf dem Weg nach Reutberg): *Quadripartitum Concionum.* 2. Theil Mariale München, Riedl, 1719, Folio (464 S.).

3 Predigten zu Ehren der Unbefleckten: 1. Das Werk der heiligsten Dreifaltigkeit. 2. Die mächtige Zerknirscherin der höllischen Schlange. 3. Die neue Welt zu größerer Ehre Gottes, zur Freude der Engel und zum Trost der Menschen erschaffen.

P. Philipp Neri Schmid trug diese Predigten als Domprediger in Freising vor und wie die Geschichte berichtet (Lins I, S. 87) mit vollem Erfolg: „Am 8. Dez. 1703 wurde in der Kathedralkirche zu Freising das Fest der Unbefleckten Empfängnis der seligen Jungfrau Maria hochfestlich gefeiert und zum erstenmal während des Pontifikalamtes öffentlich und einzeln der Eid abgelegt, das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis fest zu bekennen und zu verteidigen: Vom Fürstbischof und seinem Altardienst, vom Weihbischof, von jedem Domkapitular, von den Stadtdekanen, von den Spitzen des Hofes, des Geistlichen Rates, der bischöflichen Kammer . . . von P. Guardian im Namen seines Klosters und des bischöflichen Studiums (an dem die Franziskaner als Lehrer wirkten) usw. Die Eidesformel war von P. Guardian P. Philipp Neri Schmid und jedem Pater und Bruder des Klosters unterschrieben und wurde dem Fürstbischof übergeben."

Fritsch Sabinian von Cham (gestorben 3. Jan. 1745 in München): *Mariale Symbolicum. Das ist Marianische Lobreden . . .* Ingolstadt, de la Haye, 1737, 4⁰ (30 + 478 S.).

3 Predigten zum Fest der Unbefleckten Empfängnis: 1. Die Arche Noes. 2. Die herrliche Stadt Gottes. 3. Die siegreiche Judith.

Aus der 2. Predigt: „Glückselig unser Seraphische Orden, dem diejenigen, welche in dieser Stadt Gottes zu wohnen kommen, welche in dieser Stadt Bürger werden, welche den Eid der Treue ablegen, wie Kaiser und König, geistliche und weltliche hohe Häupter, die vornehmsten Universitäten und hohe Schulen zu tun pflegen und durch einen öffentlichen Eid zu der Ehre Mariens und zur Beschützung ihrer unbefleckten Empfängnis sich verpflichten. Also wollen auch wir tun, am heutigen Tag und zur Beschützung dieses Geheimnisses den Eid der Treue ablegen und von Herzen sprechen:

„Unbefleckte Jungfrau Maria, unsere Stimme wird allzeit ohne Scheu bekennen deine unbefleckte Empfängnis. Ist in uns eine Liebe, so soll sie zu Dir sein; Ist in uns eine Freude, so ist sie in deiner unbefleckten Empfängnis; Ist in uns ein Blut, so steht es zu deinen Diensten, solches zu vergießen bis auf den letzten Tropfen, zur Verteidigung deiner unbefleckten Empfängnis."

Aus der 3. Predigt: „. . . Kein Fest Mariens haßt der Teufel und die Ketzer mehr als dieses Fest ihrer unbefleckten Empfängnis. Eben darum aber muß dieses von uns dem Teufel und den Feinden Mariä zum Trotz mit desto größerer Freude und Feierlichkeit begangen werden. Die Kirchen sollen heute geziert sein mit schneeweißen Lilien und siegreichen Palmzweigen. Die Lilien sollen anzeigen die unbefleckte Weise der Empfängnis Mariens, die Palmzweige vorstellen den ersten Sieg dieser Jungfrau wider den höllischen Feind. Ist unsere Liebe eine Krone, sei sie aufgesetzt der unbefleckten Jungfrau Maria. Ist unsere Liebe eine brennende Lampe, so brenne und leuchte sie zu Ehren der Unbefleckten Jungfrau Maria. Ist in unserer Liebe ein Leben, so sei es eingesetzt für die Ehre der Unbefleckten Empfängnis Mariä. Was mich anbelangt, sage ich zum Beschluß: Ich will sterben für deine Ehre, o Jungfrau Maria, und mit meinem Blut unterschreiben, daß du mit keiner Makel befleckt bist. Du bist unbefleckt, unversehrt, von aller Sünde weit entfernt, von der Makel der Erbsünde befreit. Dafür sterbe ich. Amen."

Auch auf kurbayrischem Boden wären noch zahlreiche andere begeisterte Verherrlicher der Immakulata zu erwähnen wie Mayr Vikturus, Altmann Vinzenz, Strobel Leo. Hueber Fortunat und andere.

3. Andachtsbücher

Was von der Kanzel zum Lob Mariens verkündet wurde, sollten Andachtsbücher vertiefen und noch mehr ins Volk tragen. Wir müssen uns gerade hier auf die wichtigsten und einflußreichsten Veröffentlichungen, die ausführlich von der unbefleckten Empfängnis handeln, beschränken.

Altmann Vinzenz von Furth i. W. (gestorben 3. Aug. 1726 in Neukirchen): *Dreyfache Verehrung der Allerseligsten Jungfrauen und Mutter Gottes Maria* . . . Regensburg, Joh. Bapt. Lang, 1715, 8⁰ (456 + 6 S.).

Nieberle Ämilian von Westendorf (gestorben 30. Dez. 1732 in Hechingen): *Sonn und Mond, Jesus und Maria* . . . Augsburg, Veith und Müller, 1735, Folio (17 + 764 S.).

Hier ist ausführlich, anschaulich und volkstümlich (S. 96—129) die Lehre von der Immakulata dargelegt.

Gleich Dominikus von Steppach (gestorben 12. Okt. 1791 in Augsburg): *Annus Marianus* . . . Augsburg, Wolf, 1744, 8⁰ (16 + 108 S.).

Derselbe: *Das Göttliche Kind von Bethlehem . . . O Gnadenreiche Mutter des Erlösers* . . . Augsburg, Christ. Bartl, 1760, 3 Teile.

Derselbe: *Wunderbare Liebe Gottes durch Maria* . . . 2 Teile, Augsburg 1764—65.

Derselbe: *Maria, die Unbefleckte Jungfrau.* Augsburg, Georg Bullmann, 1783.

Minderer Sebald von Augsburg (gestorben 30. Nov. 1784 in Passau): *Gut katholischer Christ* . . . Passau, Mangold, 1752, 4⁰ (11 + 662 S.).

Menne Edilbert von Augsburg (gestorben 7. März 1828 in Hochaltingen): *Andächtiges Gebethbuch für Kinder* . . . Augsburg, Doll, 1801, 12⁰ (312 S.).

Derselbe: *Gebethbuch für Mütter.* Augsburg, Bolling, 1802, 8⁰.

4. Der Streit mit Eusebius Amort

Einige Veröffentlichungen über die Offenbarungen der ehrwürdigen Schwester Maria de Agreda (gestorben 24. Mai 1665) sollten positiv und negativ große Wirkung ausüben. Der Kampf um die Unbefleckte Empfängnis kam wieder in die Öffentlichkeit. Den Anstoß dazu gab ein bayrischer Franziskaner.

Strobl Laurentius Justiniani von Salzdorf (gestorben 23. Dez. 1759 in München): *Auszug auß der Geistlichen Stadt Gottes . . . Geoffenbahret der Ehrwürdigen Mutter Mariae a Jesu von Agreda* . . . Landshut, Schmid, 1739, (642 S.).

Es war ein Auszug aus: *Mystica civitas Dei* . . . Augsburg und Dillingen, Bencard, 1719, Folio, 2 Bde.

Die Veröffentlichung wurde vom gläubigen Volke mit Begeisterung und auch mit vielem seelischen Nutzen aufgenommen, von manchen Gelehrten aber mit ungewöhnlicher Schärfe bekämpft.

Eusebius Amort von Tölz (gestorben 5. Febr. 1775 in Polling), Chorherr vom Kloster Polling, einer der führenden Männer seiner Zeit, schrieb in heftiger, maßloser und kränkender Weise gegen diese Privatoffenbarungen, verwarf sie als unecht und verließ in diesem erbitterten Kampf nicht nur die Regeln der Klugheit, sondern auch die allgemeine Lehre der Kirche. Da er die „Stadt Gottes“ als Evangelium Franciscanorum schmähte, schrieb im Auftrag des Ordensgenerals:

Mayr Landelin von Weilheim (gestorben 8. Mai 1753 in Josephsburg bei München): *Valde probabilis et efficax praesumptio . . . gegen Amort,* München, Vötter, 1747, (28 + 705 und 12 + 370 S.).

Schon Jahre vorher hatte P. Landelin Mayr als Provinzial der kurbayrischen Provinz (1741—44) im 28. September 1743 in seiner Heimatstadt Weilheim, in dessen Nähe das Kloster Polling liegt, anläßlich des Provinzkapitels eine feierliche Disputation abhalten lassen. Defendent war P. Marcellus Weber, der 1751 als Beichtvater der adeligen Ritter auf die Insel Malta kam. Als Opponenten traten auf Eusebius Amort, ferner Professoren der Klöster Wessobrunn, Rottenbuch und Bernried und als Weltpriester der Pfarrer von Hausen (Lins 133).

Aber mit Disputationen war nichts mehr zu erreichen. Der Kampf war entbrannt. Von der Oberdeutschen Observantenprovinz kam der hochangesehene Provinzial zu Hilfe:

Kazenberger Kilian von Zellingen (gestorben 18. Mai 1750 in Dettelbach): *Kurtze Beschreibung des Lebens Jesu Christi und Maria . . . herausgegeben aus dem Buch: „Die Geistliche Stadt Gottes“.* Augsburg, Bencards Witwe, 1747, 8⁰, (7 + 431 und 522 + 11 S.).

Amort schreibt wohl in seiner Responsio ad Responsionem Apologeticam vom Jahre 1749: „Non adversor Immaculatae Conceptioni B. Virginis, sed paratus sum eam solide tueri; was er aber unter diesen Worten verstand, verrät er später: „Reperiantur aliqui in ecclesia. . . ., qui cum non teneant sententiam piam, die 8. Decembris celebrant quidem Festum Conceptionis B. Virginis, sed non animo agnoscendi vel colendi Immaculatam Conceptionem, eoque solum modo, quo per sex et amplius saecula fere ubique in tota Ecclesia, specialiter in nostra Dioecesi Augustana celebrabatur Festum Conceptionis S. Joannis Baptistae.“

Um den erbitterten Streit, der sich allerdings nicht nur um Echtheit und Unechtheit der „Geistlichen Stadt Gottes“ drehte, sondern auch um die unbefleckte Empfängnis Mariä, welche in diesem Buch mit großem Nachdruck vertreten wurde, rief man die Uni-

versität Ingolstadt an, die damals in katholischen Dingen die führende Schule in Deutschland war. Aber auch sie wagte in ihrem Gutachten vom 24. August 1749 nicht, den allseits gefeierten und gefürchteten Eusebius Amort in die Schranken zu rufen. Sie scheint ihn in seinen Ansichten noch mehr bestärkt zu haben. Da griff der bayrische Kurfürst Max Joseph III. (1745—77) selber ein. In einem überaus ernst gehaltenen Brief vom 12. Dezember 1749, der wohl von Franziskanern inspiriert war, schreibt er an den Prälaten vom Kloster Polling: ,,. . . Uns ist gehorsamst beigebracht und zugleich mit unleugbaren Beweisen belegt worden, welcher Maßen der Euch untergebene Religios P. Eusebius Amort sich nicht scheut in seinen öffentlichen in Druck gegebenen Büchern Grundsätze einfließen zu lassen, welche zur Erhaltung und Vermehrung der in unseren Landen bis jetzt eifrigst kultivierten Andacht und Verehrung der seligsten Jungfrau und Mutter Gottes Mariae Unbefleckte Empfängnis und des hiefür von der katholischen Kirche eingesetzten eigenen heiligen Festes nicht zuträglich und beförderlich, sondern vielmehr unter den Gelehrten neue unnötige Dispute und Critisierungen, bei dem gewöhnlichen Volk aber allerlei Zweifel oder wohl gar seelenschädliches Ärgernis hervorruft.'' Besonders fühlt sich der Kurfürst, der als oberster Meister und Beschützer des adeligen St. Georgs Ritterordens das feierliche Gelöbnis abgelegt hatte, für die Unbefleckte Empfängnis Mariens bis zum Blute zu kämpfen, durch das bissige Spottwort Amorts von den ,vota sanquinariorum' getroffen und herausgefordert. In allem Ernst mahnt der Kurfürst Amort: ,. . . seine kritische Schreiberei sogleich einzustellen und künftig gegen dieses heilige Geheimnis nichts mehr in Druck zu geben', da sonst seine Bücher im Herrschaftsgebiet des Kurfürsten konfisziert und sein Kloster die kurfürstliche Ungnade zu kosten bekommen würde'' (Litteralien Franziskaner 115 1/2 München Staatsarchiv).

Doch der Streit ging ungemindert weiter, da Amort am Fürstbischof von Augsburg einen Anwalt fand und so seine Werke in Augsburg und sogar im protestantischen Frankfurt erscheinen lassen konnte.

Von seiten der bayrischen Franziskaner erschien:

Kick Dalmatius von Vohenstrauß (gestorben 14. April 1796 in München): *Revelationum Agredanarum justa defensio.* Regensburg, Gastl, 1750, 4° (12 + 834 S.).

Derselbe: *Reflexiones aliquot.* Freising, Goeritz, 1751, 4° (2 + 140 S.).

Derselbe: *Continuatio* . . . Matriti, 1754, 4° (14 + 502 S.).

Provinzial Lucidus Berner nennt das Werk in der Vorrede: ,,Defendendis Intemeratae ac sine Labe Originali Conceptae Beatissimae Virginis Mariae altissimis Praerogativis ac Privilegiis plane utilissimum.''

Der Streit um die ,,Geistliche Stadt Gottes'', der sicherlich manche naturwissenschaftliche Fehler nachgewiesen werden können, ging lauter oder leiser weiter, bis 1854 das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis feierlich verkündet wurde. Das war eine glänzende, wenn auch eine verspätete Rechtfertigung dieser Schrift und ihrer mutigen Verteidiger im Kleid des heiligen Franziskus auf bayrischem Boden.

5. Feierlichkeiten und Bruderschaften

Am 6. Dezember 1708 hatte Papst Clemens XI. (1700—21) in der Bulle Commissi Nobis angeordnet: ,,Festum Conceptionis Beatae Mariae Virginis Immaculatae ubique Terrarum in posterum ab omnibus et singulis utriusque Sexus Christi fidelibus sicut alia Festa de praecepto servari et celebrari ac sub praecepto observationis Festorum comprehendi . . .'' Die gedruckte Verordnung trägt auf der Rückseite den Vermerk: ,,1712 den 21. Aug. ist dieses alhier in München öffentlich Publicirt worden'' (Litteralien 112).

Doch dieses in besonderer Weise franziskanische Fest sollte auch besonders feierlich begangen werden. So lesen wir in einem Zirkular des Provinzials der Oberdeutschen Obser-

vanten vom 26. September 1726: „Insinuatur, quod in ultimo Capitulo Provinciali tam Ven. Definitorio quam Discretorio visum fuerit expedire, ut Festum Immaculatae Conceptionis B.mae Virginis cum octava . . . cum expositione Ven. Sacramenti sicut Festum Corporis Christi et ejus octava, ac ut matutinum habeatur de die et ante et post horas canonicas detur Benedictio cum Ven. Sacramento“ (Anal. fr. VIII. S. 245).

In der kurbayrischen Provinz führte Provinzial Sigismund Neudecker (1732—35) im Jahre 1735 denselben schönen Brauch ein (Lins I. S. 124). Für das zahlreich herbeiströmende Volk wurden in der Festoktav feierliche Gottesdienste mit Festpredigten zu Ehren der Unbefleckten gehalten, wie sich diese Festwoche bis auf den heutigen Tag im Kloster Pfreimd in der Oberpfalz erhalten hat. Zur Verschönerung des Festes wurden von Franziskanern eigene Festmessen komponiert, wie solche noch erhalten sind z. B. im Kloster Dietfurt: Missa solemnis in hon. Immaculatae Conceptionis B. M. V. Auch für musikalische Volksandachten und Weihespiele wurden nach dem Geschmack der Zeit eigene Werke geschaffen. So heißt es in einem solchen Festgesang (ebenfalls im Kloster Dietfurt): „. . . Nunc victricis Genitricis hostes cedant Lauream. — Et ovanti triumphanti dent coronam auream. — Propagetur, dilatetur Illibatae gloria — Semper sanae Franciscanae thesi stet victoria.“

Ein ähnlich schönes Manuskript findet sich im Kloster Landshut i. B., geschrieben von Strobel Epiktet aus dem Jahre 1779. Die Einleitung lautet: „Eja! magna Mater! Filium ne despice, sed hymnos tibi canentem benigno obtutu prosequere. Sint justissima, quae tibi cano laudum encoenia. Sunt filialis animae suspiria.“

Von den zahlreichen Liedern zu Ehren der Unbefleckten in der Volkssprache, wie sie sich ebenfalls im Dietfurt finden, sei nur eine bescheidene Probe angeführt:

„Sei gegrüßt vom Grund der Seelen,
Allerliebste Mutter mein.
Wie dich Skotus thut vorstellen,
Also auch wir stimmen ein.

Unbefleckt er dich erkennet,
Weil es kunnt und sollte sein.
Unser Herz und Mund dich nennet
Schön und ohn Makel rein.“

Das Vertrauen zur Unbeflekt Empfangenen hat weit über Bayerns Grenzen hinaus verbreitet Glabsberger Lukas von Landshut (gestorben 23. November 1672 in Dingolfing), der als „berühmter Exorzist“ einen großen Namen hatte. Gelegentlich einer Teufelsaustreibung am hochberühmten Marienwallfahrtsort Altötting soll er aus Teufelsmund selbst die Macht der Anrufung der Unbefleckten Empfängnis erfahren haben. Daraufhin führte er die sogenannten „Unbefleckten Empfängnis-Zettel“, nach ihm auch „Lukaszettel“ genannt, ein, die eine ungeheure Verbreitung gewannen. Es sind kleine Zettel, auf deren Vorderseite steht: *„Verbum caro factum est“* und auf der Rückseite: *„Maria in Conceptione tua Virgo Immaculata fuisti.“*

Auffällige Dinge, wie Schutz in Unglück, Krieg und Gefahr, Segen für Menschen und Tier sollen in großer Anzahl dank dieser Zettel eingetreten sein. Daß später auch Mißbrauch, ja selbst Aberglauben mit den Lukaszetteln getrieben wurde, so daß die Kirche gegen sie einschreiten mußte, war nicht die Absicht des frommen Urhebers und auch nicht die Schuld des Franziskanerordens in Bayern, der sich bis zum kirchlichen Verbot die Verbreitung der „Unbefleckten Empfängnis-Zettel“ angelegen sein ließ. Jedenfalls trug auch diese Art, die Unbefleckte Empfängnis zu ehren, zu deren Verbreitung bei (Minges S. 161).

Auch andere Gebetsblätter zu Ehren der Immakulata wurden vom Franziskanerorden in Bayern verbreitet. So in großer Menge: *„Die Cron von 12 Sternen. Das ist zwölf sonderbare Gnaden und Privilegien, welche die Allerheiligste unzerteilte Dreifaltigkeit verliehen hat der unbefleckten Mutter Gottes Maria.“* (Neuburg a. D., Joh. Christ. Sillmann, 1753.)

„Am 28. Juli 1720 wurde in Neu-Ötting (im dortigen Franziskanerkloster) eine Bruderschaft zu Ehren der Unbefleckten Empfängnis Mariens errichtet. Sie war die erste und blieb die einzige in der Provinz (weil sich anderorts für die Errichtung Schwierigkeiten ergaben). Doch wurden Mitglieder in allen Klöstern aufgenommen. Selbst die Kollektoren und Aushilfspatres durften Personen, die wegen weiter Entfernung nicht in die Klosterkirchen kommen konnten, in die Bruderschaft einschreiben. Die Namen mußten aber nach Neu-Ötting eingeschickt werden. Da dies mitunter zu spät geschah, sah sich ein Provinzial genötigt, die Säumigen zu tadeln. Ferner wurde angeordnet, daß die Medaillen und Bruderschaftszettel nur von Neu-Ötting bezogen werden durften.

Nachdem im Kloster Aracoeli zu Rom durch Benedikt XIII. (1724—30) 1727 eine Erzbruderschaft der Unbefleckten Empfängnis errichtet worden war, erhielt diese die Vollmacht, überall sich Bruderschaften anzugliedern. Diese Konstitution Benedikt XIII. wurde durch Zirkulare vom 24. Oktober 1727 in der bayerischen Provinz bekanntgegeben, jedoch mit der Bemerkung, noch abzuwarten, bis die Rechtsverhältnisse besser geklärt seien. Aber schon 1732 wurde diese Erzbruderschaft in Aracoeli wieder aufgehoben. Daß die Bruderschaft mit Freuden in manchen Klöstern errichtet worden wäre, zeigt ein Beispiel:

Der 1735 in Neukirchen-Heiligblut angestellte P. Hermenegild Kranzperger hatte in 1½ Jahren über 8000 Personen für die Bruderschaft der Unbefleckten Empfängnis gewonnen. Leider gab es Schwierigkeiten wegen der kanonischen Errichtung, weshalb die endgültige Errichtung dieser Bruderschaft unterblieb" (Lins I, S. 254).

Dafür ist von den bayrischen Franziskanern eine marianische Vereinigung ausgegangen, die sich fast über die ganze katholische Welt ausbreitete. Es ist der „Marianische Meßbund bei den Franziskanern in Ingolstadt", kurz der „Ingolstädter Meßbund" genannt. P. Innozenz Mayr, ein tieffrommer Marienverehrer, erbat als junger Priester am 11. November 1728 von seinem Provinzial, daß vor einem vielverehrten Marienbild in der Oberen Chorkapelle an 4 Marienfesten, darunter am Fest der Unbefleckten Empfängnis, eine oder mehrere heilige Messen gefeiert werden dürften. Nach anfänglichem Zögern wurde es erlaubt. Daraus entstand das marianische Bündnis, das zuerst nur einige Priester im Ingolstädter Kloster, dann Priester und Laien aus der ganzen Welt umfaßte und noch umfaßt. In seiner Blütezeit zählte der Ingolstädter Meßbund weit über eine Million lebender Mitglieder. Frühzeitig wurde das Fest der Unbefleckten Empfängnis Mariä (8. Dezember) zum Hauptfest des Bundes bestimmt, zu welchem Fest die Mitglieder ihr Gelöbnis erneuern sollen. Neben der jährlichen Pflichtmesse für alle lebenden und verstorbenen Bündnismitglieder „sollen 2. alle dem Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis mit sonderbarer Andacht und Verehrung zugetan sein, selbes bey sich etwann ereignenden Gelegenheiten beschützen und verteidigen" (Lins, Entwicklung S. 19).

6. Private Frömmigkeit

Wenn die Franziskaner in Bayern allseits mit solchem Eifer für die Verehrung Mariens, der Unbefleckt Empfangenen, eintraten, ist es sonnenklar, daß sie auch für ihre eigene Person herzliche Liebe zu ihr trugen. Wiederholt lesen wir in den Totenbüchern der zwei Provinzen von dieser innigen Verehrung zur unbefleckten Empfängnis; das hat bei der Nüchternheit gerade des bayrischen Charakters besonderes Gewicht. So heißt es vom Provinzial und Kommissar der deutsch-belgischen Nation P. Gregorius Seiz von Jettingen (gestorben 18. Febr. 1776 in Augsburg): „Mariophilus erat et cultor Virginis Inlibatae tenerrimus."

Bald schon fanden Gebete und Offizien von der Unbefleckten Empfängnis den Weg in die Privatgebetbücher für den Gebrauch des Ordens. In „*Via Franciscana . . .*" Kempten, Andr. Stadler, 1760, 12⁰ (492 S.) findet sich (S. 227—39) ein Officium parvum de Immaculata Conceptione B. V. Mariae. Die Hymnen zu den einzelnen Tagzeiten beginnen:

„Salve mundi Domina . . ., Salve Virgo sapiens . . ., Salve Arca foederis . . ., Salve Virgo puerpera . . ., Salve Urbs refugii . . ., Salve horologium . . ., Salve Virgo florens . . .“ Die Oration betet: „ut, qui nunc tuam sanctam et immaculatam Conceptionem devoto affectu recolo, aeternae in futurum beatitudinis bravium capiam . . .“ Die Antiphon der Komplet lautet: „Haec est virgo, in qua nec nodus originalis nec cortex actualis culpae fuit“ mit der Oration: „Deus, qui per immaculatam Virginis Conceptionem . . .“ Dieses schöne Officium muß schon bedeutend älter sein, da sich eine deutsche Übersetzung findet im Gebetbuch für die Laienbrüder: „*Weeg der Franciscaner* . . . Cölln, Joh. Wilh. Krakamp, 1750, 12⁰ (534 S.).

Nach dem *Fasciculus Piarum Precum . . . Provinciae Bavariae*, München, Vötter, 1777 zu schließen, war es damals in der bayrischen Reformatenprovinz Sitte, besonders am Samstag Gebete zur Unbefleckten Empfängnis zu verrichten.

Zwar haben die Franziskaner auf bayrischem Boden keinen überragenden Vorkämpfer der Lehre der Immakulata hervorgebracht. Aber auch sie haben nicht nur nach Pflicht, sondern nach Kräften mitgearbeitet, der Lehre zu Sieg und zu Verbreitung zu verhelfen. Welches Verdienst noch höher zu werten ist, wenn man die zahlreichen kriegerischen Unruhen und das harte Ringen um die katholische Glaubenssubstanz nicht nur den Protestanten, sondern fast noch mehr den sogenannten Aufklärern gegenüber in Erwägung zieht. Die Franziskaner in Bayern hatten nach allen Seiten zu kämpfen, bis es der kirchen- und klosterfeindlichen Aufklärung gelang, ihnen durch die Klosteraufhebung von 1803, wie sie meinte, für immer den Todesstoß zu versetzen.

Als aber 1854 der Glaubenssatz von der Unbefleckten Empfängnis Mariä feierlich verkündet wurde und zu diesem Anlaß der bisherige Schrannenplatz mit der Mariensäule in München zum „Marienplatz“ umbenannt wurde, war auch die bayerische Franziskanerprovinz wieder neu erstanden und zu neuer Blüte erstarkt.

Das Türkenmotiv in der Barockpredigt

Von Constantin Pohlmann OFM

Wie heute, so fühlte sich oftmals das christliche Abendland vom Osten her bedroht. Perser, Hunnen und Türken wechseln als Bedroher ab. Die Türken haben das Abendland am längsten und nachhaltigsten in erregter Spannung gehalten. Die Türkenfurcht ging so weit, daß der Name Türke vielfach als Gattungsname für alle Anhänger Mohammeds galt, gleich ob sie Türken, Araber oder Berber waren. Freilich kennt die Geschichte auch die Anerkennung eines mohammedanischen Ideals von Edelmut, Würde und Stolz, wie in der Renaissancezeit[1], auf das später hin und wieder zurückgegriffen wird. So tut es Leonhard von Porto Maurizio, der die Ehrfurcht der Mohammedaner vor der Moschee den sorglos in der Kirche spielenden und lärmenden Christen unter seiner Kanzel als Beispiel vor Augen stellt[2]. So tut es Abraham a Sancta Clara, der am Türken Ehrfurcht, Mitleid, Nächstenliebe und Gerechtigkeitssinn rühmt[3]. Von den Arabern gehen im Mittelalter starke und unverkennbare Inspirationswellen in die christliche Theologie und Philosophie, in die erste europäische Volkslyrik der Troubadours in der Provence, in die Mode und in den höfischen Sittenkodex[4].

Je stärker jedoch der Druck aus dem Osten wird, desto mehr verbindet sich mit

---

[1] Vgl. Jakob Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, Berlin 1928, S. 497. [2] Opere Complete, Roma 1853 f., VII. S. 199 f.

[3] Abraham a Sancta Claras Werke (Hans Strigl), III. Bd., Wien 1905, S. 27. 223—243.

[4] Vgl. D. Zorzi, Valori religiosi nella Letteratura Provenzale, Milano 1954, S. 287 f.

dem Begriff des Islam Angst und Furcht, die „Türken" werden zum Schreckgespenst des Abendlandes. Wenn allerdings die Nachricht von einem glänzenden Türkensieg durch Europa geht, so verwandelt sich das sorgenvolle Türkenmotiv in ein sieghaftes. Gerade die Barockzeit hat ruhmvolle Türkensiege erlebt. Deshalb herrscht hier der Gedanke des Triumphes, wie es ganz dem Geiste jener Zeit entspricht[5]. Dieses Triumphgefühl in Verbindung mit dem Türkenmotiv findet spontanen Ausdruck auf den Kanzeln der Barockprediger, genau so wie es sich in bunten religiösen Volksfeiern manifestiert. Besonders der am 12. September 1683 am Kahlenberge bei Wien errungene Sieg löste eine stürmische Begeisterungswelle durch ganz Europa aus, die das der Barockzeit eigene Selbstbewußtsein katholischer Glaubensüberzeugung noch zu steigern imstande war. 1691 wurde eine eroberte Türkenfahne nach Florenz gebracht, um in der Annunziatakirche in einer bunten Siegesfeier als Votivgabe aufgestellt zu werden. Der von Prinz Eugen 1697 errungene Sieg wurde allenthalben ebenfalls prunkvoll gefeiert. Casimir Moll OSB schildert in der Oratio de Christiana Fortitudine[6] den Kampf der Ordensritter von Rhodus und Malta gegen die Türkenmacht. Obwohl die Insel fast ein ganzes Jahrhundert von Feinden umgeben und belagert war, haben sich die christlichen Ritter nicht gefürchtet. Ja, sie gingen sogar von der Defensive in die Offensive über. Bevor die Insel von den Türken erobert wurde, „fielen mehr Halbmonde zu Boden, als Sterne am Abendhimmel leuchten". Malta wurde ein zweites Rhodus. Die Malteser bekämpften die türkische Flotte und nahmen die Frau des Sultans Soliman gefangen.

In ironischer Art weiß der Augustinereremit Ignatius Ertl[7] die Niederlage der Türken durch die Macht Gottes zu schildern: „Wer wollte es absprechen, daß nicht der Türckische Kaiser mit seinen Vorfahren in dem 300. Jahr hero ein sehr hitziges Fieber, und zwar die Ungarische Krankheit gehabt habe? Wie wallete nicht sein Geblüt wider uns Christen auf? Wie phantasierete er in seiner hochmüthigen Einbildung, als wollte er uns Christen aller Orten fressen und aufreiben? Aber nein, es hat sich das Blättlein gewendet, es hat den ehrsüchtigen Türken seine Ungarische Krankheit gantz verlassen . . . Wir Christen haben ihm 15 Jahre hindurch dapffer zur Ader gelassen, und sogar offt die Ader gesprengt, wir haben diesem tyrannischen Blutegel so viel schwarzes und von hitziger Ehrsucht verbrenntes Blut vergossen, daß er hoffentlich ganz geschwächt und abgemattet, durch Gottes gnädige Verhütung sich nicht wiederumben mit neuen Kriegskräften wird erhoben und in seine alte Ungarische Krankheit (oder Ungarisches Königreich) recidiv zurück- und einfallen mögen".

Nach Christoph Schenk SJ[8] ist der christliche Glaube so stark, daß ein Türkensklave beim bloßen Schmücken des Muttergottesbildes im Auftrage seines Herrn zum Christenglauben bekehrt wurde. Derartige Geschichten von Türkenbekehrungen kursierten als Dokumente für die Kraft des christlichen Glaubens im ganzen Abendlande. Diese Bekehrungsgeschichten kommen der Barockzeit als besonders wertvoll vor, weil die Türken wegen ihres Fanatismus geradezu der Inbegriff und die höchste Steigerung der Ungläubigkeit sind. Wie groß muß die Macht des Glaubens sein, wenn sie selbst diese Ungläubigen bekehrt! Leonhard von Porto Maurizio berichtet von einem Türkenjungen, der sich in Rom aufhielt[9]. Er wurde krank. Als angeblichen Christen brachte man ihn in das berühmte Lateranhospital. Als er aufgefordert wurde, zu den Sakramenten zu gehen,

---

[5] Für den deutschen Raum vgl. G. Schreiber über sorgenvolle und sieghafte Türkenmotive im 17./18. Jahrh.: Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben, Düsseldorf 1934, S. 39—42.

[6] Aug.-Vindel. MDCCXXVI. II. S. 445. Die Werke der hier zitierten deutschen Prediger stehen auf den Konventsbibliotheken der Franziskanerklöster Warendorf und Paderborn. [7] Sonn- und Feier-Tägliches Tolle Lege, Nürnberg 1708, S. 642.

[8] Necessaria ad Salutem Scientia, Moguntiae MDCLXXXXI, S. 607.

[9] Op. Compl. Roma, X/2 61 ff.

verstellte er sich, beichtete wie ein Christ und kommunizierte. Dadurch wurde er von der Gnade ergriffen, er schwor seinem Glauben ab und starb eines guten Todes als Christ. Doch diese Bekehrungen sind selten, meint Leonhard, sie sind wegen der Verstocktheit der Türken geradezu Bravourstücke der Gnade. Gegen einen anderen Türken, der sich bekehren wollte, verhielt er sich reserviert, „da man diesen Burschen nicht so schnell trauen darf und vorsichtig mit ihnen zu Werke gehen muß".

Das oben bereits anklingende marianische Motiv verbindet sich sehr häufig mit dem Türkenmotiv. Der ältere Paul Segneri SJ berichtet[10], wie schwer die Türken durch die Schlacht bei Lepanto 1571 für ihren vermessenen Versuch, das heilige Haus von Loreto zu bedrohen, bestraft wurden. 20000 Leichen schiffbrüchiger Sarazenen konnte man nach der Schlacht an der Küste im Wasser schwimmen sehen. Auch Gregor Fritz[11] kommt auf die Schlacht von Lepanto zu sprechen in Verbindung mit dem Feste Maria de Victoria und dem heiligen Hause von Loreto. Die Schlacht bei Zenta bringt er mit dem Feste Mariä Geburt in Verbindung, in dessen Oktav sie stattfand. Noch anschaulicher weiß Abraham a Sancta Clara die Lepanto-Schlacht zu schildern: 30000 Türken fielen, 10000 wurden gefangengenommen, 90 Schiffe wurden versenkt, 180 wurden erobert[12].

Anselm Krodt OSB kann die Schlacht am Kahlenberge bei Wien als jüngst geschehenes Ereignis schildern. In seiner Predigt zittern noch Angst und Freude nach[13]: „Annoch jüngst durch den bey jetzt währenden Turcken-Krieg dem gantzen Reich und allgemeiner Christenheit höchst ersprießlichen Sieg, als bey erfrewlicher Entsetzung der Kayserlichen Residentz-Stadt Wien der grausame Turckische Bluthund[14], welcher sich annahm, als wenn er die liebwerthe Christenheit mit aufgesperrtem Rachen auff einmahl verschlingen wollte, durch die christlichen Waffen, unter dem Schutz und Schirm der jungfräulichen Mutter Maria dergestalt gestutzt und gehemmet und mit seiner großen Macht so klein gemacht worden ist, daß dadurch die gleichfalls in den letzten Todszügen liegende liebe Christenheit wiederumb frisch Lufft bekommen, und mit newen Lebensgeistern aufgefrischt worden. Und dahero Päpstliche Heyligkeit höchstseeligen Andenkens Innocentius XI. als ein wahrer Vatter und eyffriger Verthätiger der Christenheit wider den Türckischen Erbfeind die Gefahr gut erkennet, und zu ewigen Zeiten verordnet, daß zu Gedächtnis dieser Wohltat ein ansonderlich Fest zu Ehren Mariä Nahmens nach deroselben H. Geburts-Tag negstfolgenden Sonntag in der allgemeiner Kirchen gehalten werden sollte".

Als Mittel, die Christen in ihrer Interessenlosigkeit gegenüber den Geschehnissen im Südosten aufzurütteln, dienen Hinweise auf Stärke und Macht der Türken. Matthias Faber hält eine Predigt mit dem Thema „Wofür man beten soll". — Es ist die Zeit vor der Schlacht am Kahlenberge. Faber starb 1653. — Das sechste unter den sieben Anliegen gilt der „Zurückdrängung und Bekehrung der Türken". Der erste Grund für dieses Gebetsanliegen besteht in der verderbenbringenden Grausamkeit dieser „Sekte". Die Türken verlangen von den Christen nicht nur Tribut, sondern wollen auch ihre Kinder zu ihrem Glauben bekehren und mißhandeln die Gefangenen. Das Heilige Land, die Geburtsstätte und das Grab Christi befinden sich in ihrem ungerechten Besitz und werden von ihnen verunehrt. Eine ausführliche Schilderung der Qualen der Christensklaven soll die Wichtigkeit des Anliegens unterstreichen. Der zweite Grund ist ihre Mächtigkeit. Die Türken haben ja bereits die beiden Weltreiche von Trapezunt und Konstantinopel erobert und dringen immer weiter vor. Vor kurzem haben sie einen großen Teil von Ungarn und Transsylvanien erobert und bedrohen nun Deutschland, Italien und Polen[15]. Abraham a

[10] Op. Compl. Torino 1895, I. Paneg. S. 188 f.
[11] Tridecas Secunda, Wien 1721, S. 69. 71. [12] A. a. O. S. 169 ff.
[13] Einfältige Seelenspeis, Cöllen MDCXCVII. II. Lichtmeßpredigt.
[14] Auch in italienischen Predigten wird oftmals von den Türken als den Hunden — „cani" — gesprochen. [15] Concionum opus tripartitum, Col. Agr. MDCXLII, S. 138 ff.

Sancta Clara macht genaue Angaben über den Herrschaftsbereich der Türken und über ihr ständiges Vordringen in den Bereich des Abendlandes.

Mit der Einführung des Christensklaven in die Predigt ist eine besondere Nuancierung des Türkenmotivs gegeben. Seine Gestalt wird mit Vorliebe auf den Kanzeln geschildert, seine Qualen werden mit allen wirklichen und erdichteten Einzelheiten ausgemalt, um Mitleid zu erwecken und zu Gebet und Almosen zu bewegen. Wie ging der Loskauf der Christensklaven vor sich? Leonhard von Porto Maurizio hat es anschaulich in der Armenseelenpredigt geschildert, ein Beispiel dafür, wie nachhaltig diese Seite des Türkenmotivs die Volksfrömmigkeit zu beeinflussen verstand[16]. „Wißt ihr, was heute abend im Fegfeuer vor sich geht? Dasselbe, was in der Berberei, in der Gegend von Algerien und Tunis geschieht, wenn das Schiff der Erlösung ankommt, das die von den frommen Gläubigen gestifteten Lösegelder mitbringt, um die armen Sklaven aus den Händen jener Barbaren zu befreien. Ihr würdet diese Unglücklichen alle mit Ketten an den Füßen an der Küste entlanglaufen sehen, getrieben von der Hoffnung, das Lösegeld zur Befreiung aus so großem Unglück zu finden. Aber was geschieht? Einige werden getröstet und können mit nach Europa fahren, andere bleiben enttäuscht zurück und brechen in lautes Weinen aus. Gegen Italien gewendet rufen sie aus: Ach grausame Kinder, ach herzlose Frau! Warum verkauft ihr nicht den Weinberg, warum setzt ihr nicht die Edelsteine um?! Ach, wenn ihr wüßtet, was wir bei diesen Hunden zu leiden haben!"

Oft stellt sich der Prediger die Frage, warum es so weit kommen konnte, daß das Heilige Land erobert wurde und daß überhaupt der Türke so große Macht zeigt. Derartige Betrachtungen sollen den christlichen Fürsten wegen ihrer Uneinigkeit ins Gewissen reden. Matthias Faber[17] gibt nach einer Schilderung des Verlustes und der Wiedereroberung Jerusalems in einer ernsten Gewissenserforschung die Gründe für das Vordringen der Türken an: 1. Schwäche der christlichen Feldherren, 2. ihre Uneinigkeit, 3. Verrat der Griechen, 4. Laster der Christen im Heiligen Lande. Auch der Minimit Vitus Faber kritisiert die Uneinigkeit der christlichen Heerführer und Fürsten. Er berichtet[18] von einem türkischen Gesandten, der sich bei der Königswahl in Frankfurt über die Uneinigkeit der Deutschen lustig gemacht habe: „Es käme ihm Deutschland vor als eine große und mächtige Bestien, die aber viel Kopff auf sich und viel Schweiff nach sich ziehe: Das Türckische Reich aber hätte nur einen Kopff und wären all ihre Kräften beysammen und derowegen viel stärker und gewaltiger als das Römische Reich." Ein anderer türkischer Gesandter beim spanischen Hofe stellte die Uneinigkeit der europäischen Fürsten fest. Neben der Uneinigkeit wird die Lasterhaftigkeit und Ausschweifung als Grund für die Erfolge der Türken angesehen. Leonhard Leo O. P.[19] berichtet von einem türkischen Gesandten in Frankreich, der sich über die Ausgelassenheit der Fastnachtsfeier bei den Christen lustig machte. Ähnliches weiß Ertl[20] zu berichten. Die Christen führen ein ausgelassenes Leben, obwohl der Türkensäbel über ihrem Haupte droht. Für die Eroberung von Ofen 1521 durch den türkischen Kaiser Soliman gibt er als Grund an, daß sich die Ungarn „auff des König Ludwigs hochzeitlichem Beylager erlustigten". „Ja, unsere Sünden zeugen wider uns", ruft der Domprediger von Augsburg Balthasar Knellinger S. J. im Juli 1683 unmittelbar vor der großen Schlacht bei Wien seinen Hörern zu. „Was zeugen sie wider uns? Nichts anderes, als daß wir nur zu wohl verdient haben, durch die Strafrute der türkischen Greuel gezüchtigt zu werden[21]!" Drastisch und eindringlich zugleich erläutert Abraham a Sancta Clara dieses Thema:

[16] Prediche delle Missioni, Arezzo 1929, S. 375. — Vgl. Schreiber, Deutschland und Spanien, Düsseldorf 1936, S. 219. — Ders. Das Türkenmotiv und das deutsche Volkstum, in: Schreiber, Jahrbuch für Volkskunde 3 (1938) S. 52. [17] A. a. O. S. 621 f.

[18] Teutscher Historien-Prediger, Würtzburg MDLXXXXIV, S. 316.

[19] Favus Mellis Samsonis ex ore Leonis, Cölln 1695, S. 625.

[20] A. a. O. S. 162 ff. [21] Abraham a S. Cl. III. S. 4.

„Was ist der Türk? Ihr Christen tut ungezweifelt antworten: Er ist ein abkopierter Antichrist, er ist ein eitler Wampenvogt, er ist ein unersättlicher Tiger, er ist ein eingefleischter Satan, er ist ein verdammter Weltstürmer, er ist ein grausamer Nimmersatt, er ist eine rachgierige Bestia, er ist ein gewissenloser Kronendieb, er ist ein mörderischer Falk, er ist ein unvergnügter Ludersack, er ist ein orientalisches Drachengift, er ist der kettenlose Höllenhund, er ist ein epikurischer Unflat, er ist ein tyrannischer Unmensch usw. Es ist wahr, meine lieben Christen, diese sauberen Preisnamen verdient er gar zu wohl; aber ein Titel ist eurer Gedächtnis entfallen, und zwar derjenige, den da ihm gegeben hat mein hl. Thomas Villanovanus. Als dieser einst mit apostolischem Eifer in Gegenwart Carolus V., römischen Kaisers und österreichischen Hannibals gepredigt und gleich dazumalen die christlichen Potentaten sich zu einem Türkenkrieg rüsteten, sagte er nicht ohne heiligen Ernst diese Worte: Quid prodest colligere exercitus, et colligere peccata? An nescimus, quia Turca iste et bella flagella Dei sunt“[22]? An volkstümlichen Beispielen und Geschichten schildert er die Sittenverderbnis der Christenheit und kommt zu dem Schluß: „Wer hat die Saracenen in das heilige Land geführt? Wer hat die Wenden gewend't in Frankreich? Wer hat die Mohren gewiesen in Spanien? Wer hat den Langobarden den Paß gegeben in Italien? Wer hat den Moskowitern den Weg gezeigt in Livonien? Wer hat den Türken, diesen Erbfeind, gezogen in Asien, in Europa, in Ungarn? Niemand anderer als die Sünd. Nach dem S im ABC folgt das T: Nach der Sünd folgt der Türk“[23].

Doch den harten Türkenkriegen und den Niederlagen der Christen wird auch eine für die Volksfrömmigkeit wichtige positive Seite abgewonnen. Ertl stellt fest, daß die Christen durch diese Kriege wieder innig beten und glauben gelernt hätten. Es wird von Andachten, öffentlichen Gebeten, Bußpredigten und Prozessionen als Folge der Türkennot gesprochen, wodurch das religiöse Leben neue Antriebe gespürt habe[24]. Auch damals hat man, wie in jeder Notzeit und Bedrängnis, gewußt, daß „nur den Betern es gelingen wird, das Schwert von unseren Häuptern abzuwenden“. Abraham a Sancta Clara überschreibt das letzte Kapitel seiner Türkenpredigt „Auf, auf, ihr Christen!“ mit der Aufforderung zum Gebet: „Auf, auf, ihr Christen! Nunmehr ist Zeit, die Händ gegen Himmel zu erheben, den mildherzigsten Gott flehentlich anzurufen; denn vermittelst des eifrigen Gebets Victori und Sieg erhalten wird.“ Er geht die ganze Kirchengeschichte durch und beweist am Leben großer Männer die Macht des Gebetes, ja nur durch das Gebet werden die Christen über die Türken siegen: „Mohammed, der übermütige und beinebens tyrannische Sultan der Türken, führte in seinem kaiserlichen Schild vier griechische B, das ist B. B. B. B., welches er also auslegte: *βασιλεὺς βασιλέων βασιλέας βασιλεύων*, welches so viel heißt als: Rex Regum Regens Reges. Wir Christen führen dermalen etwas besseres im Schild, ihm zu trutz nicht B., sondern P. P. P. P., nämlich: Precibus Potenter Pellemus Praedatorem: Durch der Christen Gebet wird der ottomanische Raubvogel in die Maschen geraten“[25].

Trotz der glänzenden Türkensiege bleibt auch später noch immer die Gefahr bestehen und hält Europa auch weiterhin in unruhiger Spannung. Die Bedrängnisse regten nicht nur zu einer größeren Verinnerlichung an, sondern förderten den in der Barockzeit schon ohnehin starken karitativ-sozialen Zug. Nicht nur die Adria, auch das Tyrrhenische Meer wird zur Zeit Leonhards v. Porto Maurizio von den Korsaren bedroht. Um die Gefahr von dieser Seite zu bannen, hat er sich sehr aktiv eingesetzt, vor allem durch die Förderung jener Bruderschaften, die die Unterstützung des Kampfes gegen die türkischen Seeräuber und den Loskauf der Gefangenen auf ihr Programm geschrieben hatten, vorab die Congregazione della Madonna del Soccorso. Zur Finanzierung des Geschwaders, das diese Bruderschaft zu unterhalten sich vorgenommen hatte, sammelte er so viel Geld, daß

[22] Ebda. S. 64 f. [23] Ebda. S. 81 f. [24] A. a. O. S. 545. [25] A. a. O. S. 257.

die Nachricht davon sogar bis zu den Türken drang, die ihn deshalb in ihre Hände zu bekommen suchten. Aus dem Sammlungsertrag von 6000 Lire wurde eine Galeere gebaut.

Es ist nicht anders zu erwarten, daß man sich auch mit den religiösen Anschauungen und Gewohnheiten des gefürchteten Volkes vertraut machte. Schattenseiten werden mit Vorliebe erwähnt, um die Gefürchteten noch verhaßter zu machen. Die Lehre der Mohammedaner ist für jene Zeit die Lehre der Sinnlichkeit. Es werden die Vorschriften des Korans unter diesem Gesichtspunkt untersucht: Er verbietet als die schwersten Verbrechen den Genuß des Weines und das Schachspiel, erlaubt aber als etwas Ritterliches zu stehlen, zu töten und fünfzehn, zwanzig und noch mehr Weiber zu haben. „Es glauben die Mohammedaner, daß am Jüngsten Tag ihr Mohammed werde in einen Widder verkehrt, sie aber in lauter Flöhe, und nachdem sie alle in seine linde Woll einisoliert haben, alsdann werde er samt ihnen in Himmel fahren, allwo sie — wiederum in vorige Menschengestalt verkehrt — auf ewig alle Wollüsten genießen werden. Ja die jungen Mägdlein werden im Himmel die schönsten Engeln für Buhler erhalten. Noch andere schamlose Zoten mehr setzt er in seinen Alkoran, die sich auch eine ehrbare Feder aufzuzeichnen weigert"[26]. „Soll ich mich noch weiter darüber auslassen", fragt L e o n h a r d v. Porto Maurizio von der Kanzel, „worüber Tiere erröten müßten?" Er legt den Hörern die Antwort in den Mund: „Genug, mein Vater, ich sehe, wie wahr das Sprichwort ist: Lex turcarum — lex porcorum"[27]. Auf die Geschichte Mohammeds kommt A b r a h a m a Sancta Clara ausführlich zu sprechen: Er stammt als bittere und üble Frucht, als „vermaledeite Schlangenbrut" aus dem Geschlechte Ismaels, der von Abraham verstoßen wurde. Sein Vater war ein gewaltiger Zauberer und „Hexenvogt". „Die Mutter dieses Höllziefers war eine Jüdin, namens Hemina, nicht weniger eine Arabin als Rabenvieh wegen ihres gottlosen Wandels"[28]. Den Namen Sarazenen bringt er mit Sara, der großen Frau Abrahams in Verbindung, „obwohl doch ihr Geschlecht von deren Dienstmenschin Agar herwurzelt"[29]. Auf eine andere Namensdeutung der Sarazenen und auf die religiösen Hintergründe des türkischen Fanatismus kommt der Guardian des Warendorfer Franziskanerklosters P. Engelbert P a u c k zu sprechen[30]: „Efferatissimi et fatales Ecclesiae inimici sunt Saraceni; qui ita nuncupantur a Sarai urbe, ubi Mahometes maximus ille Orbis impostor, primitus sepultus fuit; unde et Mahometis asseclae dicti Saraceni, ex vi sui Alcorani sunt jurati, et infensissimi hostes Christiani Nominis."

Man glaubt in jener Zeit, den Türken alles Schlechte nachsagen zu dürfen. Wenn etwas Fluchwürdiges geschildert werden soll, so braucht man ihren Namen, worin sich dann eine jahrhundertealte Not und Angst des gequälten Abendlandes Luft macht. Besonders berüchtigt sind die Türken wegen ihres Fluchens. Fluchen wie ein Türke — ist auch im Deutschen wie in den romanischen Sprachen stehende Redewendung. Schlimmer fluchen als ein Türke — ist der unüberbietbare Superlativ[31].

In der Not der Bedrängnis suchte das christliche Abendland Hilfe bei den T ü r k e n h e i l i g e n, die eine neue Seite des Motivs darstellen. Sie kommen vor allem aus der franziskanischen Tradition, die bei Franziskus selbst beginnt, der den Sultan zu bekehren suchte. Sie setzt sich fort in Klara, die nach der Überlieferung den Sarazenen entgegentrat, in dem Türkensieger Antonius von Padua[32] und dem Türkenprediger Johannes Kapistran, der bei Hunyadis glänzendem Erfolg bei Belgrad (1456) mitwirkte. Auf derselben Linie stehen Jakob von der Mark, der Kapistrans Werk fortsetzte, und Markus von Aviano, der 1683 mit dem Kruzifix in der Hand die christlichen Truppen auf dem Kahlenberge segnete.

---

[26] Abr. a S. Cl a. a. O. S. 22 f. [27] Op. Compl. Roma, VII. S. 47. [28] A. a. O. III. S. 7 f.
[29] Ebda. S. 23. [30] Tertia Seraphica Vinea, Coloniae MDCCXX, S. 183.
[31] Prediche delle Missioni, S. 86. — Vgl. Schreiber, Türkenmotiv, S. 52.
[32] Vgl. Schreiber, Deutschland und Spanien, S. 297. — Ders. Deutsche Bauernfrömmigkeit, S. 45 f.; 48 f.; 53 f.; 62. Antonius als Kriegsheiliger S. 45 f.

BESPRECHUNGEN

Baumann, Willibald, **Das Problem der Finalität im Organischen bei Nikolai Hartmann** (Monographien zur philosophischen Forschung, hrsg. v. G. Schischkoff, Bd. XVI). Meisenheim/Glan, Verlag Anton Hain KG, 1955 (8⁰, 146 S.), brosch. DM 9,80.

Vorliegende Studie wurde als Dissertation von der philosophischen Fakultät in München angenommen. Sie behandelt in zwei Teilen: Lösung des Finalitätsproblems im Organischen auf Grund der Finalanalyse und N. Hartmanns ateleologische Erklärung der Lebenserscheinungen. Der erste Teil beschäftigt sich mit der Frage, warum N. Hartmann eine Finalität im Bereich des organischen Seins ablehnt. Die Gründe liegen in seiner Auffassung von Finalität, nach der diese nur da auftreten kann, wo ein zwecksetzendes Bewußtsein sich aufzeigen läßt. Ein solches ist aber im Organischen nicht vorhanden. Also darf man hier nicht von Teleologie sprechen. Wer es dennoch tut, begeht eine Grenzüberschreitung „von oben", indem er Kategorien, die erst im Bereich des menschlichen Bewußtseins auftreten, auf niedere Schichten überträgt.

Demgegenüber macht Baumann geltend, daß es sehr wohl möglich ist, daß auch etwas, das kein Bewußtsein hat, Träger von zielstrebigem Geschehen sein kann. Die Zwecke, die es verwirklicht, sind dann allerdings nicht von ihm gesetzte Zwecke. Sie verlangen ein übergeordnetes Bewußtsein, das diese Zwecke gesetzt und ihm auferlegt hat. Wenn auch weder ein welttranszendentes Bewußtsein noch teleologische Naturfaktoren uns als Concreta unmittelbar gegeben sind, so können sie doch mittelbar erschlossen werden. Und weiter, wenn die Beschaffenheit der organischen Natur uns zu einem solchen Schluß zwingt und das Erschlossene sich als denkmöglich und widerspruchsfrei erweist, dann ist ein solcher Schluß keine reine Spekulation, sondern berechtigt. Das heißt aber dann: Wir dürfen dann behaupten, daß noch eine andere Form der Finalität möglich ist als diejenige, die wir in uns selbst erfahren. Es gibt so etwas wie Naturfinalität, hinter der ein übergeordnetes zwecksetzendes Bewußtsein steht.

Noch etwas anderes ließe sich zur Hartmannschen Finalanalyse sagen. Es fehlt bei ihr ein Glied. Zur vollständigen Finalität gehören nicht nur drei (Zwecksetzung, Auswahl der Mittel und schrittweise Realisation des Zieles durch die Mittel), sondern vier Glieder. Damit ein Bewußtsein einen Zweck setzen kann, muß es zuvor von einem Wert, der von ihm unabhängig ist, angesprochen werden. Hier liegt schon eine Determination vor, die von etwas Außerbewußtem stammt und unser Bewußtsein in seiner Erkenntnis bestimmt. Das ist eine sehr eigenartige Tatsache, gehört aber zum vollständigen Phänomen des Finalnexus. Der Finalnexus wird durch etwas Außerbewußtes, durch einen konkreten objektiven Wert eingeleitet, eine Tatsache, um die sowohl Aristoteles als auch die Scholastik wußten. Baumann erweitert dann noch sehr glücklich die Diskussionsbasis, indem er auf die bisherigen Versuche eingeht, die Lebensfinalität auf ein Bewußtsein zurückzuführen. Dabei müssen zwei verschiedene Erklärungen auseinander gehalten werden: eine welttranszendente und eine weltimmanente. Die welttranszendente Erklärung rekurriert auf Gott und kommt in zwei Formen vor: Gott ist die causa ultima finalis, die in die vernunftlose Natur einen bestimmten Zweck hineingelegt hat (Scholastik), oder Gott ist die Alleinursache alles Geschehens in der Welt (Okkasionalismus). Auch bei der weltimmanenten Erklärung gibt es verschiedene Versuche: so den Weltgeist als Begründer der Weltmaschine (J. Schulz), die geistigen Wirkkräfte (B. von Brandenstein) und die seelischen Lebenskräfte (H. Driesch, E. Becher und A. Wenzl).

Im zweiten Teil der Arbeit bekommen wir zuerst einen Überblick über alle von Hartmann analysierten organologischen Kategorien. Sie lassen sich in vier große Gruppen einteilen: organisches Gefüge, überindividuelles Leben, Phylogenese und organische Determination. Von den Kategorien, die eine ateleologische Erklärung der Lebensvorgänge ermöglichen sollen, sind die folgenden die wichtigsten: Zentraldetermination, Ganzheitsdetermination, der nexus organicus, die organische Regulation und die Selektion. Ihnen wendet sich auch das Hauptaugenmerk des Verf. zu; er widmet ihnen das sehr instruktive Schlußkapitel seiner gründlichen Arbeit. Zunächst war der Begriff „Mechanismus" zu überprüfen. Nach Hartmann ist Mechanismus jene physikalische Anschauung, die als einzige

Determinationsform die lineare Kausalität gelten läßt. Es fragt sich aber, ob das heute noch die gebräuchliche Bestimmung des Mechanismus ist. Wenn heute in Biologie und Naturphilosophie von Mechanismus die Rede ist, dann meint man nicht nur eine Erklärungsweise, die alles auf eine Bewegung von Meßpunkten zurückführt, sondern eine solche, die für das Organische grundsätzlich keine anderen Kräfte und Gesetzlichkeiten gelten läßt als die der chemisch-physikalischen Welt. Im ersten Sinn ist Hartmann sicher kein Anhänger des Mechanismus, da er die lineare Kausalität als unzureichend erklärt. Im zweiten Sinn ist zu fragen, ob Hartmann wirklich Kategorien gefunden hat, die einen Wesensunterschied zwischen Anorganischem und Organischem begründen. Hartmann glaubt das behaupten zu dürfen, ohne jedoch dafür teleologische Prinzipien beanspruchen zu müssen. Er ist überzeugt, es sei ihm gelungen, einen Teil der Lebenserscheinungen ateleologisch zu erklären. Wenn das bei einem Teil der Fall ist, dann dürfte grundsätzlich auch der andere Teil so erklärt werden können.

Sehen wir näher zu. Schon bei den dynamischen Gefügen fehlt bei Hartmann das eigentlich ganzheitstiftende Prinzip. Für den Aufbau dieser Gefüge steht nichts anderes zur Verfügung als die Elemente des Gefüges mit ihren heterogenen Außenkräften. Bei den organischen Gefügen verhält es sich auch nicht anders. Auch hier erkennt Hartmann nur Letztbestandteile, Kräfte und Energien der materiellen Welt an. Das ganzheitliche Prinzip wird man bei ihm vergeblich suchen.

Dazu kommt weiter, daß die Kategorien der Ganzheits- und Zentraldetermination nur die zusammenfassende Bezeichnung für eine Reihe heterogener chemisch-physischer Kausalwirkungen sind, die von Ursachen herrühren, die blind und richtungslos wirken und nur durch eine zufällige Ursachenkollokation ein bestimmtes Gebilde hervorbringen. Soll jedoch von den beiden Kategorien eine besondere Determination hervorgehen, dann ist auch anzugeben, von welcher Seinsgegebenheit diese Determination ausgeht. Eine bloße Verflochtenheit sich gegenseitig durchdringender Kausaldetermination gibt noch kein Recht, eine eigene Determinationsform darin zu sehen. Es müssen dazu noch anders geartete, ganzheitstiftende Faktoren hinzutreten, die über die chemisch-physikalische Wirklichkeit hinausliegen.

Wenn Hartmann in der vitalistischen Entelechie nur ein „asylum ignorantiae" sieht, dann darf man ein Gleiches auch von seinem nexus organicus sagen, dessen kategoriales Novum noch ganz im Dunklen sich befindet. Was die Kategorie des organischen Gleichgewichtes angeht, so läßt sie eine zweifache Deutung zu. Entweder müssen wir sie mechanistisch erklären, oder aber wir müssen besondere Faktoren angeben, die über das Anorganische hinausgehen. Auch hier vermißt man bei Hartmann die nötige Klärung. Mit der Frage nach dem organischen Gleichgewicht hängt die andere der organischen Regulation zusammen. Bei dieser letzten Kategorie wird es besonders deutlich, wie vorläufig die von Hartmann vorgeschlagene Lösung ist. Nicht umsonst hat er gerade hier „die Irrationalität des Lebensvorganges" hervorgehoben. Um so merkwürdiger ist es, daß er auf der anderen Seite zugibt, daß der Organismus von den eigenen Energiereservoiren unabhängig ist und die Fähigkeit habe, den durch ihn hindurchgehenden Energiestrom zu regulieren. Wenn dem aber so ist, dann muß hinter der regulierenden Selbsttätigkeit des Organismus noch eine andere nicht-energetische Wirklichkeit stehen. Diese Folgerung ist nicht zu umgehen und weist auf etwas Neues, einen eben teleologischen Faktor hin. Was die qualitative Regulation angeht, so gibt es sicher bei fast allen Pflanzen- und Tierarten Mutationen; doch sind sie nicht so häufig, wie Hartmann annimmt, sie sind vielmehr eine Seltenheit und Ausnahme.

Damit sind wir bereits bei der letzten Kategorie angelangt, der Hartmann besondere Bedeutung zumißt: der Selektion. Auch hier ist große Behutsamkeit am Platze. Auf der einen Seite dürfen wir sicher von Selektion als einer realen Kategorie sprechen, wenn es sich um die Ausmerzung des Lebensuntüchtigen, der Reinerhaltung der Art und der Ausbildung von Rassenmerkmalen handelt. Doch ist andererseits für den Artenwandel, wenn ein solcher stattgefunden hat, die Selektion kein ausreichendes Erklärungsprinzip. Erst recht können die Bildungen der höheren systematischen Einheiten durch sie nicht verständlich gemacht werden. Außerdem ist zu bedenken, daß fast alle bisher beachteten Mutationen für ihre Träger im Kampf um das Dasein ein Hindernis sind. Nur ganz selten wird die Vitalität eines Lebewesens durch eine artliche Veränderung wirklich gefördert (Huss und Pfeifer). Wir möchten an dieser Stelle P. W. Baumann zu seiner Erstlingsarbeit gratulieren, die er mit viel Umsicht und Klarheit durchgeführt hat. Er hat uns damit einen wertvollen Beitrag zu einem augenblicklich stark diskutierten philosophischen Problem geschenkt. Die führende Hand seines Lehrers A. Wenzl machte sich auch immer wieder bemerkbar, wenngleich sie dem Schüler auch Raum für eigene Stellung-

nahme gestattete. Das berechtigt zu der Hoffnung, daß der Verf. auf diesem Gebiet weiterarbeitet: denn wir sind der Ansicht, daß Hartmanns organologische Kategorien einer Erweiterung fähig sind, die ihnen ihren letzten und vollen ontologischen Gehalt gibt.

Timotheus Barth OFM, Sigmaringen

von Rintelen, Fr. J., **Der Rang des Geistes.** Goethes Weltverständnis. Tübingen, M. Niemeyer Verlag, 1955 (gr. 8°, 436 S.), geb. DM 29,—.

Immer deutlicher wird die philosophische Absicht Fr. J. von Rintelen's. Seine bisherigen Veröffentlichungen nach dem zweiten Weltkriege verfolgten das Ziel, auf gewisse philosophische Grundhaltungen hinzuweisen, die für unser abendländisches Denken eine Verengung und Gefahr bedeuten. Eine solche Bedrohung drängt sich von drei Seiten her an: einmal von seiten einer geistfeindlichen Lebensphilosophie, sodann von einem hemmungslosen Dynamismus des Willens, der keine allgemein verpflichtenden Normen mehr anerkennt, und schließlich von einem Verzicht auf alles Überweltliche, Absolute und Unendliche zugunsten einer reinen Innerweltlichkeit, Relativität und Endlichkeit (vgl. Franz Stud 35 [1953] 482 ff.).

Das neue Werk von R.s setzt das Begonnene nun in positiver Weise fort, indem es die philosophische Macht aufzeigt, welche die verhärteten Fronten aufzulockern und zu überwinden vermag, den Geist, der mehr ist als bloß berechnende Ratio, mehr ist als bloß titanischer Wille und auch mehr als dunkle Ahnung und überschäumendes Gefühl. Geist gibt jedem dieser Grundkräfte seinen gebührenden Platz und seine Stelle im Menschen und in der Welt. Was es um die Fülle und den Reichtum des umfassenden Geistes ist, zeigt der Verf. an dem großen Beispiel J. W. Goethes auf, in dem noch auf weite Strekken hin das große antike und christliche Erbe vom Vorrang des Geistes lebendig war und Zeugnis für ihn ablegte.

Goethe hat sich den Weg und Zugang zum Geist nicht leicht gemacht; er sieht auch den Ungeist und hat sich mit dessen Formen und Wirken eingehend auseinandergesetzt. Es sind Kräfte, die sich gegen das Absolute und Göttliche auflehnen und in uns und außer uns einen ständigen Kampf austragen. Außer uns begegnen sie in der Gestalt des abgefallenen Luzifer oder Mephisto und dann in der Form des Dämonischen, das weder göttlich noch menschlich, weder teuflisch noch englisch ist, sondern eine Mischung von Licht und Finsternis darstellt, eine anonyme und zwiespältige Macht, die Goethe aus der heidnischen Antike in sein Denken aufgenommen hat und die in dem kollektiv Unbewußten der analytischen Psychologie unserer Tage die eine große Rolle spielt (so der Archetypus des Schattens bei C. G. Jung; vgl. B. Wingenfeld, Die Archetypen der Selbstwerdung bei C. G. Jung. Verl. A. Schmidt und Sohn, Pfullendorf i. B. 1955, 50 ff.). In uns kämpft vor allem die titanische Auflehnung gegen alles Göttliche und Absolute, die in Prometheus ihr beispielhaftes Symbol gefunden hat. Was hat nun Goethe diesen zerstörerischen Mächten des Menschen und der Welt entgegenzusetzen? Eben den Geist, der sich in einer vorläufigen Bestimmung folgendermaßen umreißen läßt: Geist ist mehr als in sich gefangene Subjektivität oder selbstherrliches Titanentum; Geist ist vielmehr eine im Logos des Seins sich gründende Macht, die einerseits an den Polaritäten unseres Daseins nicht vorbeigeht und sie übersieht, aber doch andererseits nicht von ihnen gebannt und gefesselt wird. Geist ist jene Macht, die hinter der Finsternis das Licht, hinter der Systole die Diastole, hinter dem Chaos die Ordnung, hinter dem Maßlosen das Maß, hinter dem Zeitlichen das Ewige und hinter dem Relativen das Absolute sieht und ihm zur Herrschaft und zum Vorrang verhilft. Geist ist die Synthese von Verstand, Wille und Liebe. Aus dieser Verbundenheit zum Geist ist zunächst Goethes Verhältnis zur Natur erwachsen. Weil Goethe ganz im Geist beheimatet war, sieht er tiefer und weiter als alle diejenigen, für welche die Natur nur ein System streng kausal determinierter Vorgänge ist (zu der darüber heute bestehenden Diskussion vgl. W. Baumann, Das Problem der Finalität im Organischen bei N. Hartmann. Verl. A. Hain K. G. Meisenheim/Glan 1955). Stets einer rein mechanischen Deutung der Natur abhold, sieht er vielmehr in ihr einen gegliederten Stufenbau, der sich nicht in gerader Linie entwickelt, sondern der spiralförmig fortschreitet und so eine qualitative Wertsteigerung möglich macht, die schließlich mit einem Sieg des Geistes über den Stoff endet. Daher ist die Natur das „Ausdrucksfeld des lebendigen Geistes“ und wird von einer überkausalen Sinnmacht durchwaltet. Im Goetheschen Naturverständnis treffen sich drei geistige Grundströme: das antike Bekenntnis zur ordnenden Form, die deutsche Liebe zur Bewegung und die Sinnenfreudigkeit, die nicht sinnliches, aber sinnenhaftes Daseinsverständnis bedeutet (134). Die Natur besitzt einen Höhepunkt; den Menschen. Er ist „der Liebling der Natur, an den sie sich ver-

schwendet hat". Seine Aufgabe ist es, aus der bloßen Sinnenhaftigkeit herauszutreten und über Verstand und Vernunft zum geistigen Ahnen und Schauen zu kommen, aus denen die Werke der Kunst und Dichtung entspringen. Durch die Pflege solcher Gaben soll er die hohe Haltung der sittlich reinen Menschlichkeit gewinnen. Freilich ist der Weg dahin nicht eingleisig und geradlinig, sondern er geht über die erdhaften Mächte des Lebens und die Versuchungen des reinen Tatendranges hinweg. Nur wenn er diese Gefahren bestanden und überwunden hat, gelingt ihm der Aufstieg zum Geist, dann ist auch bei Schuld eine Erlösung möglich. Das Erlösungsmotiv ist tief in der Gedankenwelt und Dichtung Goethes verankert (247); doch verschlingen sich bei ihm christliche Vorstellungen von Erlösung von Sünde und Schuld mit anderen humanitären (Rückkehr zu reiner Menschlichkeit) und mythologischen (Befreiung von den anonymen Gewalten der Dämonie) und lassen die christliche Erlösung nicht voll zur Entfaltung kommen. Vor allem kommt es zu keiner eigentlichen Reue und Sühne, die doch die Vorbedingung für eine Läuterung und Erlösung sind. Dazu kommt noch als Weiteres, daß Goethe eine Erlösung durch Christus eigentlich nie ernstlich in Erwägung gezogen hat. Wo etwas Höheres dafür in Anspruch genommen wird, da verweben sich theistische mit antik-mythologischen Motiven. Faust empfängt nicht durch Christus seine Erlösung, sondern durch das Ewig-Weibliche. Damit berühren wir das Letzte und auch Umstrittenste bei Goethe: sein Verhältnis zu G o t t. Sicher ist das eine, daß Gott bei unserem Dichter noch eine wirklich tragende Funktion hat und daß er der Ursprung des Geistes ist. „Gott anerkennen, wann und wo er sich offenbart, das ist die Seligkeit auf Erden." Seiner ontologischen Struktur nach ist Gott der Unendliche, Ewige, Unermeßliche, Allmächtige, Unergründliche und Erhabene. In seiner konkreten Gestalt machen diese Grundzüge eine starke Wandlung durch. Auf die erste Jugendperiode evangelischer Gläubigkeit folgt eine Abkehr von allem Christlichen und Hinwendung zu einem vital-dynamischen Pantheismus (Heraklit). Unter dem klassischen Einfluß von Plato, Aristoteles und Plotin verfeinert sich der Pantheismus zum transzendentierenden Panentheismus, um schließlich in gegenklassischer Wendung wieder mehr personale und theistische Züge anzunehmen (141).

Wenn auch Goethe in seinem Verhältnis zu Gott nicht das Volle und den Reichtum des Christentums gefunden hat, so ist er doch wie Dante und Shakespeare ein grandioser Ausdruck „der Selbstkonzentration der abendländischen Geisteswelt" (E. R. Curtius). Durch sein Bejahen des Geistes steht er noch in der Mitte der Macht, um die wir heute ringen und bangen. „Sein Hauptanliegen war, die klassische ‚Reinheit' zu gewinnen, sie mit den humanitären zu einen und ahnungsvoll mit dem Christentum verbunden zu bleiben. Ferner übernahm er hiermit zugleich die Magna Charta Europas, welche besagt, daß nur in der Freiheit sich erfüllende Persönlichkeitsgestaltung Beständiges in sich tragen kann. Ihre Forderung ist für uns von unersetzlicher Dringlichkeit. Und schließlich mag gesehen werden, wie wir im Geleit Goethes Skylla und Charybdis eines geistverleugnenden, chaotischen, ‚reinen' Dynamismus und eines lebensfremden, zur Gegenthese oft umschlagenden Positivismus vermeiden und zu erlesener geistiger Ordnung aufgefordert werden. Gehen wir mit Goethe den Weg weiter und nehmen fortführend die beglückende Anstrengung auf uns, in das R e i c h d e r F ü l l e d e s G e i s t e s vorzustoßen" (423).

Das neue Goethebuch von Rintelens ist eine reife Frucht verstehenden Geistes und vor allen Dingen con amore geschrieben. Deshalb vermochte es, verbunden mit einer umfassenden Kenntnis des Goetheschen Schrifttums und seiner Interpreten, das Große und Einmalige in diesem Menschen so getreu und lebensvoll darzustellen. Zugleich ist es auch angetan, uns wieder an die Quellen und Kräfte heranzuführen, welche wir heute brauchen, um Großes und Beständiges zu schaffen. Wir möchten nur eines wünschen, daß uns der Verf., der ein so vorzüglicher Kenner unserer abendländischen Geistigkeit ist, nun auch ein systematisches Werk über den R a n g d e s G e i s t e s schenken möge.

Timotheus Barth OFM, Sigmaringen

H e s s e n, J o h a n n e s, **Platonismus und Prophetismus.** Zweite Aufl. München—Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1955 (8⁰, 240 S.), kart. DM 9,—; Lwd. DM 11,—.

Diese Neuauflage des 1939 erschienenen Werkes ist inhaltlich unverändert. Die weitgehende Zustimmung, die das Buch bei seinem ersten Erscheinen gefunden hat, wird ihm sicher auch heute wieder zuteil werden. Eine theologische Weiterführung plant der Verfasser für ein neues in Bälde erscheinendes Werk: „Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung." In dem hier angezeigten Werk untersucht er die strukturelle Verschiedenheit der antiken und biblischen

Geisteswelt. Der Ausdruck „Platonismus" ist im weiteren Sinne gemeint und zu verstehen, ebenso wie „Prophetismus" gewählt wurde als „typischster Ausdruck" der atl Geisteshaltung.

Im I. Teil stellt Hessen die ontologische und anthropologische Fundierung der beiden Geisteshaltungen heraus. Daran schließt sich die Gegenüberstellung der beiden Geisteswelten unter den Gesichtspunkten: Gottesidee, Weltbild, Idee des Menschen. Im zweiten Teil: Platonismus und Prophetismus in Synthese und Antithese werden Augustin, Thomas v. Aquin, Luther, die neuere katholische Theologie, die dialektische Theologie, Phänomenologie und Existenzphilosophie behandelt. Die griech. Gottesanschauung steht im Gegensatz zur atl prophetischen Gotteserfahrung. Auch das Weltbild ist ein anderes: für den griechischen Geist als Kosmos erkennbar, während der Prophet die Welt erlebt, in Natur und Geschichte den schaffend-schützend handelnden und sich offenbarenden Gott wiederfindet. Auch in der Auffassung des Menschen gehen beide Geistesrichtungen auseinander: nach dem Platonismus strebt das vernunftbegabte Lebewesen erkennend und wollend dem Guten zu; der atl Prophet sieht den Menschen in erster Linie als Gottes Geschöpf, das vertrauend und liebend in Ehrfurcht die Verbindung mit dem Vatergott sucht. In einem Schlußwort hat Hessen das Ergebnis seiner tiefschürfenden, wohlbegründeten Darlegungen kurz zusammengefaßt: das Ewiggültige in beiden Geistesrichtungen wird herausgestellt: in beiden findet sich eine Fülle von Ewigkeitswerten. Aber auch der Gedanke ihrer Synthese ist ewig gültige Idee. Denn diese Synthese ist notwendig. Doch muß die Synthese immer wieder neu in Angriff genommen werden: und das scheint mir das Hauptanliegen des Verfassers in diesem Buche zu sein. Das für S. 241 beim Inhalt angezeigte Namensverzeichnis fehlt.

Cassian Frins OFM, Paderborn

P a x, E l p i d i u s, OFM, **Epiphaneia.** Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie (Münchener Theol. Studien, I. Abt., 10. Bd.). München, Karl Zink Verlag, 1955 (gr. 8⁰, XXIV und 280 S.), brosch. DM 24,—.

Der Verfasser dieser wissenschaftlich wertvollen Arbeit, die 1953 der Hohen Theologischen Fakultät der Universität München als Dissertation vorgelegt wurde, ist kein Neuling auf dem Gebiete religionsgeschichtlicher Forschung. In seiner 1937 bei Winter, Heidelberg, veröffentlichten Abhandlung über die „Geschichte des Wortes amphipolos" suchte er die Fragen der antiken Rundprozessionen zu klären. Der Übergang von der Antike zum Christentum ist weithin noch unerforschtes Land. In diesem „Grenzgebiet zwischen Philologie und Theologie" warten zahlreiche Probleme auf wissenschaftliche Erforschung und Lösung. Aus dem Vielen hat der Verfasser den religionsgeschichtlich so aufschlußreichen und religiös so bedeutungsvollen Begriff der Epiphanie gewählt. Mit Absicht begrenzt er seine Untersuchung auf die antike und biblische Zeit. Wir haben also hier im gewissen Sinne eine Vorarbeit und Wegbereitung für spätere umfassendere und erschöpfende Forschungsarbeit. Diese Vorarbeit bietet eine gesicherte Grundlage für die endgültige Klärung des Begriffes der „Epiphanie" in seinem Gesamtumfang. Das fehlende Wissen um Herkunft und Grundbedeutung bringt sogar für so wichtige Begriffe wie den der „Epiphanie" die Gefahr der Entwertung und Entleerung mit sich. Selbst die Bibelwissenschaft ist der Bedeutung dieses Begriffes nicht gerecht geworden, da das Wort „epiphaneia" nur fünfmal im NT vorkommt. Eine vollständige Behandlung lag bislang nicht vor. Wohl finden sich anregende Hinweise in den wissenschaftlichen Veröffentlichungen der Forscher verschiedener Richtungen.

Die vorliegende Untersuchung will diese Lücke schließen. Sie geht darauf aus, „den biblischen Sinngehalt von epiphaneia" eindeutig festzustellen. Methodisch verbindet sie Wort- und Sachforschung, da die rein sprachwissenschaftliche Betrachtungsweise nur zu oft in Einzelheiten stecken bleibt und die religionsgeschichtlich-theologische der Eigenständigkeit der einzelnen Religionen nicht gerecht wird. Nach einem kurzen, das Wesentliche heraushebenden Überblick über die seit etwa 50 Jahren erschienenen Abhandlungen kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß „die innerbiblische Problematik" nicht genügend klar erkannt und herausgestellt ist. Er will daher die Bedeutung des Begriffes „epiphaneia" sowohl von religionsgeschichtlicher als auch von biblischer Sicht her klarzustellen versuchen.

Nachdem Wurzel- und Grundbedeutung geklärt sind, wird die innergriechische Entwicklung aus dem profanen und sakralen Sprachgebrauch aufgezeigt. Das Ergebnis dieser methodisch sauberen und sprachwissenschaftlich zuverlässigen Untersuchung ist S. 18—19 kurz dargeboten. Die rein sprachlich-philosophische Betrachtungsweise bedarf einer Ergänzung. Das Problem wird deshalb in den großen Rahmen der religiösen Epiphanie hineingestellt, um so zum Kernproblem der Frage vorzustoßen: welche religiösen Kräfte sind im pau-

linischen Epiphaniebegriff enthalten. Zu diesem Zwecke werden der antike, iranische, ägyptische und israelitische Kreis einer eingehenden religionsgeschichtlichen Überprüfung unterzogen. Nach einer genauen Begriffsbestimmung und begrifflichen Abgrenzung des Wortes „Epiphanie" behandelt der Verfasser kurz die Gegebenheiten im Indogermanischen und in der minoischen Religion. Anschließend folgt S. 24—84 eine gründliche und allseitige Untersuchung der Antike. Die Aufgliederung des Stoffes läßt wohl keinen Gesichtspunkt unberücksichtigt, der irgendwie zur Klärung untersucht werden muß und dienen kann. Das Ergebnis wird wiederum kurz zusammenfassend herausgestellt. Der uralte Kultbegriff ist in den bisherigen Abhandlungen nicht klar erkannt und richtig gewertet.

Aus dem indo-iranischen Kulturkreis wird die Religion Zarathustra's einer sachkundigen Prüfung unterzogen. Diese führt zu der Feststellung, daß hier Epiphanie nicht Einbruch der Gottheit, sondern Begegnung, nicht ein Überwältigtwerden, sondern ein „einander Gegenübertreten" bedeutet (S. 87). In der Religion der Mandäer kann von einer eigentlichen Epiphanie nicht die Rede sein. Mit Recht lehnt hier der Verfasser den Einfluß auf das Urchristentum ab (S. 89). Eine kurze Übersicht über die Gegebenheiten in Ägypten, Babylonien und Assyrien stellt die für die altorientalische Epiphanie kennzeichnenden Merkmale heraus. „Ein endgültiges Urteil wird man erst fällen können, wenn es auf diesem schwierigen Gebiete gelingen sollte, eine historische Entwicklung des Epiphaniegedankens aufzuzeigen" (S. 99).

Eingehend beschäftigt sich der Verfasser sodann mit dem AT (S. 100—145). Sorgfältig untersucht er die sprachlichen Ausdrücke und stellt die Arten der Epiphanie heraus. Den Wesensunterschied zwischen Griechen und Hebräern weiß er kurz und deutlich zu umreißen. Sowohl die antike als auch die atl Epiphanie hat ihre besondere Eigenart. Im wesentlichen besteht hier ein grundlegender Unterschied (S. 145). Die Entwicklung, die im AT eingesetzt hat, wird im späteren Judentum folgerichtig weitergeführt. Für die rabbinische Theologie ist Epiphanie „Erfahrung der göttlichen Macht und Liebe" (S. 147). Freilich gibt es hier, wie in der gesamten spätjüdischen Theologie, keine Einheitlichkeit und Folgerichtigkeit. Für die Rabbinen ist die eschatologische Epiphanie etwas Selbstverständliches. Im apokalyptischen Schrifttum geht es vor allem um das vergangene Gericht über den paradiesischen Menschen und das am Ende zu erwartende Gericht. Das Buch der Jubiläen und das Testament der 12 Patriarchen werden in ihrer Sonderstellung eigens behandelt.

Die Anschauungen des hellenistischen Judentums, das mit seiner Kultsprache wohl zum Vermittler zwischen Antike und Christentum geworden ist, finden aus methodischen Gründen eine besondere Untersuchung. Sinn und Bedeutung des Wortes epiphaneia im Aristeasbrief, bei Josephus und Philon werden S. 151—159 untersucht. Wegen ihrer Wichtigkeit als „Übergang und Vermittlung atl Denkens zum ntl Denken" werden die sprachlichen Einzelprobleme der Septuaginta ausführlich dargestellt. Die selbständige Besonderheit der LXX, „die den gegebenen Stoff aus ihrer Vorstellungswelt vielfach umgestaltet hat" und eine Vorliebe für Epiphanien zeigt, arbeitet der Verfasser unter bestimmten Gesichtspunkten heraus. Er weiß aber auch um die Tatsache, daß „einzelne Partien der LXX die Gottschau ablehnen" (S. 167). Die Beweise dafür werden aufgeführt und aus den Text-Gegebenheiten begründet.

Mit dieser weitgreifenden und wohl alles berücksichtigenden Vorarbeit hat sich der Verfasser eine genügend breite Grundlage für die Untersuchung des NT geschaffen. Zunächst sucht er die verschiedenen Arten, die Terminologie und die Wesensmerkmale der historischen Epiphanie möglichst genau festzulegen. Daran schließt sich die Behandlung der eschatologischen Epiphanie in ihrer Terminologie, Wesensmerkmalen und Sonderproblemen der eschatologischen Terminologie. In einem Exkurs wird die johanneische Epiphanie dargestellt. Zwischen „historischer" und „eschatologischer" Epiphanie besteht ein „Spannungsverhältnis": sie sind aufeinander ausgerichtet, ohne ineinander überzugehen (S. 208). Bei Johannes findet sich keine eindeutige Terminologie: sie bleibt schillernd (S. 216).

Um Sinn und Bedeutung von Epiphanie genau zu umreißen, untersucht und erklärt der Verfasser die dafür in Frage kommenden Stellen aus 2 Thess, 1 u. 2 Tim, Tit (S. 221—247). Die Ergebnisse dieser deutenden Untersuchung sind zusammengefaßt S. 245—247. Die literarische Einordnung ergibt, daß „epiphaneia" als dem Corpus Paulinum zugehörig betrachtet werden kann. Eingehend behandelt dann der Verfasser S. 250—259 die theologische Einordnung des Wortes innerhalb des NT. Hinsichtlich der Herkunft des Wortes kommt Pax zu dem Ergebnis: daß „epiphaneia" nicht aus einer Polemik gegen die heidnische Epiphanie entstanden ist: wahrscheinlich ist es eine Augenblicksbildung gewesen, die so stark affektgeladen war, daß sie nicht ohne weiteres auf andere Fälle übertragen werden

konnte. In dem nun folgenden Abschnitt über „Die weitere Entwicklung des Wortes epiphaneia" erfahren wir, daß im NT epiphaneia auf das Corpus Paulinum beschränkt ist. Die bereits behandelte profane Linie findet bei den griechischen Kirchenschriftstellern ihre natürliche Fortsetzung. Im kultischen Bereich vollzieht sich jedoch ein bedeutsamer Wandel. Die Untersuchung der Hintergründe dieses Bedeutungswandels vermittelt überraschende Einsichten in theologische Probleme mit der abschließenden Feststellung, daß „der Kult zwar weniger sprachschöpferisch, aber um so mehr spracherhaltend, sprachzerstörend oder sprachverändernd wirken kann" (S. 266).

Zum Schlusse gibt der Verfasser in einer knappen Zusammenfassung einen Überblick über den Gang der Untersuchung und stellt die Ergebnisse kurz heraus: „Vom Wort waren wir ausgegangen, zum Wort kehren wir wieder zurück. Aber hinter den scheinbar so nichtssagenden Buchstaben des Wortes epiphaneia hat sich uns eine Welt voll religiösen Sehnens und Hoffens erschlossen, die Wirklichkeit wurde in der Menschwerdung des Logos und ihr Endziel erreichen wird, wenn das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen wird und alle Völker ihn auf den Wolken sehen werden mit großer Macht und Herrlichkeit" Mt 24, 30 (S. 268).

Diese gedrängt-zusammenfassende Übersicht zeigt, wie wertvoll und aufschlußreich für die ntl Forschung und Theologie das Werk von E. Pax ist. Vor allem möchten wir hervorheben die ruhige, nüchtern-sachliche Art des wissenschaftlichen Prüfens und ernsten Wertens der vorliegenden Gegebenheiten. Pax erweist sich hier als ein kenntnisreicher, mit den Problemen vertrauter und methodisch gut geschulter Forscher. Das Buch ist reich an feinen Beobachtungen, wertvollen, wissenschaftlich gut unterbauten und begründeten selbständigen Urteilen und zahlreichen exegetisch-theologisch wichtigen Schlußfolgerungen. Die sinnvolle Gliederung und übersichtliche Ordnung des Stoffes erleichtert wesentlich die Durcharbeitung. Die Sprache ist bemerkenswert klar und schön. In der Polemik ist Pax immer taktvoll und enthält sich jeder unangebrachten Schärfe. Die Auseinandersetzung ist stets sachlich. Gerade das empfindet man besonders wohltuend. Das Biblische Stellenverzeichnis, Autorenverzeichnis, Namen- und Sachverzeichnis wird jeder mit Dank begrüßen. Das Literaturverzeichnis S. XV—XXII bietet wohl alles, was für dieses Problem von Wichtigkeit ist. Dazu kommt dann noch dankenswerterweise ein Abkürzungsverzeichnis. Auch in diesen „äußeren Dingen" ist das Buch vorbildlich. Dem Verfasser danken wir für diese so wertvolle und in ihren Ergebnissen so aufschlußreiche Arbeit. — Gelegentliche kleinere Druckfehler kann jeder leicht verbessern, so S. 221: 51 n. Chr. anstatt v. Chr. Bei den hebräischen Stellen S. 100 ist einiges in Unordnung geraten. S. 83 ist in Zeile 5 von oben der Satzbau nicht ganz klar.

Cassian Frins OFM, Paderborn

Seidensticker, Philipp, **Ins Heilige Land.** Werl, Dietrich-Coelde-Verlag, 1955 (kl. 8⁰, 230 S.) Lwd DM 7,80.

Schon in sehr früher christlicher Zeit war das Land des Lebens, Lehrens und Wirkens Jesu Christi die Sehnsucht frommer Gläubigkeit. Die Stätten der Erinnerung an den Erlöser-Heiland wurden gar bald das Ziel von Pilger- und Wallfahrten. Der Verfasser, Lektor für ntl Exegese an der Theologischen Studienanstalt der Franziskaner in Paderborn, hat als krönenden Abschluß seiner vorhergehenden langjährigen Bibelstudien eine Reise ins Heilige Land unternommen und macht uns in seinem Buche das persönliche biblische Tagebuch seiner vielfachen „Wander- und Wallfahrten" während des fast ganzjährigen Aufenthaltes zugänglich. In seiner lebendigen, anschaulichen Schilderung versteht er es, den Leser alles miterleben zu lassen. Sprache und Darstellung sind gewandt. Aus allem spricht immer wieder eine große Liebe zur Heiligen Schrift und zum Lande der Verheißung. Meisterhaft versteht er es, die einzelnen in der Bibel erwähnten Geschehnisse in den richtigen Zusammenhang hineinzustellen und auch von den heutigen Gegebenheiten und Verhältnissen her immer wieder die Verbindungslinie zum geoffenbarten Gotteswort zu ziehen. Wir bekommen ein anschauliches Bild von dem Lande, aus dessen Eigenart das Gewand der Bibel gewebt ist. Das war auch die Absicht des Verfassers: er will mit seinen Schilderungen die Bibel besser verstehen und tiefer erfassen lehren. Das Buch ist gut ausgestattet und mit einer Anzahl schöner Federzeichnungen versehen, die das Verständnis fördern. Es ist eine aufschlußreich-unterhaltsame Gabe an jeden, der Interesse hat am Heiligen Lande. Als Vorbereitung auf eine etwa geplante Pilgerreise — heute ja nichts Außergewöhnliches mehr — kann man es nur empfehlen. Ebenso eignet es sich sehr gut als Tischlesung für klösterliche Gemeinschaften oder religiöse Anstalten.

Cassian Frins OFM, Paderborn

Minorita, Alexander, **Expositio in Apocalypsim.** Herausgegeben von Alois Wachtel (Monumenta Germaniae Historica. Die Deutschen Geschichtsquellen des Mittelalters 500—1500. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters Bd. I). Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1955 (gr. 8°, LIX u. 576 S.).

In der Form von symbolischen Gestalten und Geschehnissen, die der Verfasser in seinen Gesichten schaut, gibt die Apokalypse des hl. Johannes Offenbarungen über die zukünftigen Schicksale der Christenheit bis zum Ende dieser Weltzeit und über die Aufrichtung des ewigen Gottesreiches auf einer neuen Erde. Infolge dieser Eigenart ist eine allen Gegebenheiten gerechtwerdende Erklärung und Deutung der Geheimen Offenbarung überaus schwierig. Diese Erkenntnis reicht zurück bis in die Zeit der Väter, von denen bereits einige erklären, daß ihnen dieses Werk unverständlich sei. „So ist es begreiflich, daß die Apokalypse im Laufe der Zeit die mannigfachsten und widersprechendsten Deutungen erfahren hat" (Wickenhauser, Offenbarung des hl. Johannes, Regensburger Neues Testament Bd. 9, S. 19/20).

Eine dieser Deutungsweisen ist die sogenannte weltgeschichtliche Deutung. Diese Methode geht auf den Minoriten Alexander von Bremen zurück, der sie als erster in einer vollständig durchgeführten Form in seinem Kommentar zur Apokalypse verwendet. Glücklicherweise berichtet uns der Verfasser selbst in der Einleitung zu seinem Werk, wie er zu dieser Methode gekommen und wie sich von ihr aus eine Deutung der Apokalypse geben läßt. In langem Nachdenken hat er sich mit den gesta Ecclesiae beschäftigt und sich gefragt, ob sie nicht irgendwie vorausgesagt seien. So sucht er auch nach einer Übereinstimmung der Ereignisse der Kirche mit den Worten der Geheimen Offenbarung. Zunächst bleibt ihm die Sache noch dunkel. Plötzlich, als sein Geist sich wieder mit diesen Fragen beschäftigt, unterweist Christus selbst ihn so, daß er den größten Teil des Buches nach der Ordnung der geschichtlichen Ereignisse erfüllt sieht.

Aus diesem Bericht des Verfassers geht hervor, wie er die weltgeschichtliche Deutung versteht. Die Ereignisse in der Geschichte der Kirche, die für das Mittelalter als Ereignisse der Christenheit von den weltgeschichtlichen Ereignissen nicht zu trennen sind, entsprechen den Visionen, die der Verfasser der Geh. Offenbarung gehabt hat. Wie die Geschichte in fortschreitenden Ereignissen abrollt, so bilden auch die Visionen des Apokalyptikers eine fortschreitende Reihe. Die Kunst des Exegeten besteht nun darin, die Ereignisse der Geschichte zu finden, die jeweils den Visionen entsprechen. Bei dieser Art der Deutung ist es verständlich, daß das Wort concordia bei unserm Verfasser eine große Rolle spielt. Wie er eine concordia zwischen dem Gesetz und dem Evangelium, zwischen der Geheimen Offenbarung und den Büchern der Propheten sieht, so besteht auch eine concordia zwischen den Ereignissen der Weltgeschichte und den Worten der Apokalypse.

Im einzelnen beginnt die Geschichte der Kirche unter dem Kaiser Gaius, der durch den Reiter auf dem weißen Pferde Offb 6, 2 symbolisiert ist, und sie reicht bis in die Tage des Kommentators, der nun dem Ende der Geschichte bald nahe ist; denn die Visionen der Apokalypse haben fast alle ihre Entsprechung in der Geschichte gefunden. Doch ist die Zeit noch nicht ganz abgelaufen, denn die 1000 Jahre der Herrschaft der Kirche sind noch nicht vollendet. Alexander läßt diese Zeit erst mit der Machtergreifung Konstantins beginnen, denn vorher kann man noch nicht von einer Herrschaft der Kirche sprechen. Wie sich innerhalb dieses Rahmens — von Kaiser Gaius bis auf seine Zeit — die Visionen der Apokalypse und die Ereignisse in der Geschichte der Kirche entsprechen, kann in dieser Besprechung nicht ausgeführt werden. Es sei dazu auf die eingehende und übersichtliche Inhaltsangabe verwiesen, die Wachtel in dieser Zeitschrift (24 [1937] S. 224—47) gegeben hat.

Von besonderem Interesse für die Leser dieser Zeitschrift sind die Ausführungen zu den beiden letzten Kapiteln der Apokalypse, in denen der Seher die civitas Jerusalem schaut. Alexander sieht in der Stadt Jerusalem die beiden neuen Orden dargestellt, die dem Ende der Kirchengeschichte das Gepräge geben. Per istam civitatem designantur fratres Minores, qui secundum historiam vitam apostolorum imitantur, et Praedicatores, qui apostolum Paulum in praedicatione sequuntur. Isti omnes Jherusalem vocantur, quia ad visionem pacis aeternae iam tendant (S. 469). Wenn er hinzufügt, daß in dem ganzen Buch kaum in einem Wort der Text so mit der Geschichte übereinstimmt wie in dem neuen Jerusalem, dann darf man vielleicht vermuten, daß er von dieser concordia seinen ganzen Kommentar aufgebaut hat. Die Fundamente der Stadt Jerusalem sieht er in den beiden Ordensstiftern Franziskus und Dominikus dargestellt (S. 480). Zwar ist Christus das erste Fundament, aber auf diesem Fundament baut Franziskus auf (S. 481). Im neunten (Topas), zehnten (Chrysopras) und elften (Hyazinth) Grundstein der Stadtmauern findet er die drei Orden des hl. Franziskus dargestellt und im zwölften (Amethyst) Grundstein dann noch

Franziskus besonders (S. 481—82). Er schließt das Werk mit einem Bekenntnis zu den fratres meos Minores et proximos meos Praedicatores (S. 510). Das starke Bewußtsein von der besonderen Stellung der Bettelorden in der Heilsgeschichte, das den Verfasser erfüllt, konnte kaum sichtbarer werden als in dieser concordia zwischen den beiden Orden und der civitas Jherusalem.

In seinem im Jahre 1937 veröffentlichten Aufsatz: Die weltgeschichtliche Apokalypse-Auslegung des Minoriten Alexander von Bremen (FranzStud 24 [1937] 201—259. 305—363) teilte Wachtel S. 203 Anm. 14 mit, die Ausgabe des Kommentars liege druckfertig vor. Die Ungunst der vergangenen Jahre hat es verschuldet, daß der Kommentar nun erst — fast 20 Jahre später — veröffentlicht werden konnte. In der Einleitung, die der Herausgeber dem Werk mit auf den Weg gibt, bestimmt er zunächst den Verfasser des Kommentars, der sich in einer Anspielung selbst als Alexander bezeichnet. Diese Selbstbezeichnung wird durch das Zeugnis der Handschriften bestätigt. In einem zweiten Abschnitt zeigt die Übersicht über die Hss das Verbreitungsgebiet des Kommentars und seinen Einfluß. Ein kurzer dritter Abschnitt berichtet von einigen verlorenen Hss. Wichtig ist der vierte Abschnitt, der die Abfassungszeit und die Redaktion des Kommentars untersucht. Der Kommentar ist in einer längeren und kürzeren Redaktion herausgebracht worden. In dem folgenden Abschnitt gibt der Herausgeber das Verhältnis der Hss zueinander und den Plan der Ausgabe an. Der Ausgabe wurde die Hs B der Universitätsbibliothek Breslau zugrunde gelegt. Jedoch wurden auch alle andern Hss verglichen und im kritischen Apparat verwertet. Der sechste Abschnitt geht den Quellen des Kommentars nach, eine Untersuchung, die besonders interessant ist, da der Kommentator durch seine Methode stark auf die geschichtlichen Werke angewiesen ist. Weiter untersucht Wachtel die literarische Wirkung des Alexander-Kommentars auf die Apokalypseauslegung und seine Benutzung. Ein Vergleich zeigt, „daß Nikolaus von Lyra und Petrus Aureoli den Kommentar des Alexander von Bremen gekannt haben und ihm in der Auslegungstheorie, im Aufbau und der Gliederung ihrer Auslegungen gefolgt sind“ (S. XLI). Der letzte Abschnitt der Einleitung handelt über den Bilderzyklus des Kommentars, der wohl von Anfang an mit Illustrationen versehen war. Darauf folgt in einer übersichtlichen Druckweise der Text des Kommentars. Das Werk schließt mit ausführlichen Registern, die die Benutzung wesentlich erleichtern.

Wenn Beryl Smalley in der Einleitung zu ihrem wertvollen Werk: The study of the Bible in the Middle Ages S. XII darüber klagen muß, daß die Historiker des Mittelalters einen wichtigen Teil der mittelalterlichen Literatur, das exegetische Werk des Mittelalters, weithin vernachlässigt hätten, so freuen wir uns um so mehr, daß in dem Werk Wachtels wieder eines der bedeutenden Werke mittelalterlicher Exegese zugänglich geworden ist. Wenn wir auch heute dem Verfasser in der weltgeschichtlichen Deutung der Apokalypse nicht mehr folgen können, so ist das Werk des Alexander doch für die Geschichte der Exegese von außerordentlicher Bedeutung, weil mit ihm die weltgeschichtliche Deutung anhebt. Neben den Exegesten werden vor allem die Historiker des Mittelalters die Herausgabe begrüßen, weil im Kommentar ja die Geschichtsauffassung und Geschichtstheologie des Mittelalters eine bedeutsame Rolle spielt. So danken wir dem Herausgeber, daß ihm die langen Jahre des Wartens nicht den Mut genommen haben, nun doch das Werk noch dem Druck zu übergeben. Werner Uhlenbrock OFM, Warendorf

Stakemeier, Eduard, **Civitas Dei.** Die Geschichtstheologie des hl. Augustinus als Apologie der Kirche. Vortrag zur Eröffnung des Studienjahres 1954/55 der Erzbischöfl. Philosophisch-Theologischen Akademie zu Paderborn. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1955 (gr. 8⁰, 44 S.).

Es stand zu erwarten, daß das größte und zeitgeschichtlich bedeutendste Werk Augustins, die 22 Bücher De civitate Dei, im Jubiläumsjahr des afrikanischen Kirchenlehrers die Aufmerksamkeit der Theologen in besonderer Weise auf sich ziehen würde. Liegt es doch in seiner Eigenart, daß es immer wieder zu neuen Deutungen herausfordert. In Wirklichkeit ist es weder eine Geschichtsphilosophie im üblichen Sinne des Wortes, noch eine thematische Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat, noch eine Apologie der konstantinischen Aera etwa nach Art des Orosius. Die eigentliche Leistung der „Civitas Dei“ ist vielmehr die Gestaltung einer christlichen Geschichtstheologie, die von dem eschatologisch bestimmten Geschichtsbild der Offenbarung ausgeht und die zyklische Konzeption der heidnischen Antike mit ihren ruhelosen Kreisläufen und der ewigen Wiederkehr grundsätzlich überwindet. Damit verbindet sich eine Apologie des Christentums, die sich abwendet von der religiös-politischen Utopie des Eusebius von Cäsarea, der im kon-

stantinischen Römerreich den realisierten Gottesstaat erblickt. Nicht dieses Reich will Augustin in der „Civitas Dei" verteidigen, sondern die Kirche, den mystischen Leib Christi, die „Bürgerschaft Gottes".

Das im einzelnen zu zeigen, ist die Aufgabe, die sich St. in seinem Vortrag gestellt hat und der er in außerordentlich wirkungsvoller Weise gerecht geworden ist. Der erste Teil, „Die apologetische Zielsetzung der Geschichtstheologie des hl. Augustinus" entfaltet zunächst die zeitgeschichtliche Problematik, die zur Abfassung des Werkes den Anlaß bot und seine Durchführung in den großen Linien bestimmte. Es war das Wiederaufleben der heidnischen Polemik gegen das Christentum nach dem Falle Roms im Jahre 410. Rom war für die Heiden, aber auch für viele Christen das Symbol einer ewigen Weltherrschaft. Sein Fall mußte darum nicht nur der heidnischen Polemik neue Auftriebe geben, sondern auch eine Krisis der christlichen Romidee herbeiführen. Die von vielen Christen begierig aufgenommenen optimistischen Zukunftsvoraussagen des Bischofs Eusebius von Cäsarea und des Dichters Prudentius waren durch die Eroberung Roms erschüttert. Augustin erkannte die schweren inneren Spannungen, die der Fall Roms im Denken und Fühlen vieler Zeitgenossen hervorgerufen hatte und die nach einer apologetischen Antwort auf die dadurch lebendig gewordenen brennenden Fragen riefen. So entstand in den Jahren 413—426 das gewaltige Werk „De civitate Dei contra paganos", in dem zum ersten Male die Konzeption einer Geschichtstheologie als Mittel zur vollständigen Grundlegung der Apologetik verwirklicht wird. Dem großen Kirchenlehrer kommt es nicht darauf an, nach dem Beispiel des Orosius in seinen sieben Büchern „Historiae" eine Apologie des konstantinischen Zeitalters zu liefern, sondern eine Apologie des Christentums und der Kirche zu schaffen. Er will nicht wie Orosius Geschichte schreiben, sondern eine christliche Sinndeutung der Geschichte auf Grund göttlicher Offenbarung bieten. Weil aber Augustin ganz an der Bibel orientiert ist, darum ist sein Geschichtsdenken linear, und er verteidigt diese lineare Geschichtsauffassung mit Nachdruck gegen die Theorie von der ewigen Wiederkehr der Weltzeiten. Der eigentliche Sinn der Geschichte ist die Heilsgeschichte, in der Gott zum Partner des Menschen wird; und so wird die Profangeschichte für Augustin zu einem Mittel der Heilsgeschichte. „Das eigentliche Thema der Menschheitsgeschichte ist für Augustin der weithin unsichtbare Kampf zwischen civitas Dei und civitas terrena, der sich als Kampf zwischen Glaube und Unglaube, zwischen ‚Geist' und ‚Fleisch', nicht nur in den soziologischen Gebilden, sondern in jeder einzelnen Seele abspielt." Der Bischof von Hippo übernimmt die lineare Geschichtsauffassung des AT, aber er fügt der großen Linie einen Höhepunkt ein, die historische Einmaligkeit der Geburt, des Erlösertodes und der Auferstehung Christi. Sie sind die Mittelpunkte der ganzen Menschheitsgeschichte, und darum ist Christus nicht nur der Mittelpunkt, sondern auch der Höhepunkt aller Geschichte. „Es ist vielleicht das größte Verdienst Augustins, die Gegebenheiten der Offenbarung für das Geschichtsdenken konsequent durchgedacht und systematisch ausgebaut zu haben." Augustins Betrachtungsweise ist nicht politisch, sondern theologisch, und die beiden civitates (Dei-diaboli) sind metaphysische Größen. Die civitas Dei ist nicht einfachhin identisch mit der Kirche auf Erden — mit Kamlah lehnt St. die einfache Gleichsetzung von civitas Dei und katholischer Kirche ab —; sie besteht nur aus den zur Seligkeit Prädestinierten. Ebenso ist die civitas terrena nicht identisch mit dem Staat, sondern sie ist „die Welt" im johanneischen Sinne. Augustin bejaht das sittliche Existenzrecht des Staates, der besser ist als die Anarchie. Wenn aber ein Staat das Irdische verabsolutiert und sich gegen die Gottesverehrung wendet, wird er tatsächlich ein Teil der civitas diaboli. Aus der Übertragung dessen, was Augustin über die Beziehung der beiden civitates zueinander sagt, auf Kirche und Staat muß das Verhältnis beider in behutsamer Weise gefolgert werden. Augustin hat den Begriff eines christlichen Staates nicht eingeführt, aber er denkt an eine allmähliche „Verchristlichung" der staatlichen Einrichtungen. — Die gewaltige Gedankenfülle des genialen Werkes konnte natürlich in einem Vortrage nur in den bestimmenden Linien nachgezeichnet werden. Aber die klar aufgebaute Schrift kann neues Interesse für dieses große Werk wecken und sie bietet zugleich eine gute Einführung.

Julian Kaup OFM, Paderborn

Frickel, Michael, O.S.B., **Deus totus ubique simul.** Untersuchungen zur allgemeinen Gottesgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Großen (Freiburger Theologische Studien, 69. H.), Freiburg i. Br., Herder, 1956 (gr. 8⁰, XVI unnd 148 S.).

Die eigentliche Bedeutung Gregors des Großen liegt nicht auf dem Gebiete der theologischen Spekulation. Weder Kraft des metaphysischen Denkens, noch Originalität der

theologischen Einsichten, noch systematische Begabung zeichnen ihn aus. Vereinzelt ist er sogar als Vertreter einer kleinlichen Dekadenztheologie, als depotenzierter Augustinus bezeichnet worden. So offenkundig nun aber auch der Abstand von Augustin in sprachlicher und denkerischer Hinsicht ist, so darf man bei einer gerechten Würdigung doch nicht übersehen, daß er der Exponent einer durch die Völkerwanderung erschütterten Zeit ist, die vor allem auch auf kulturellem und theologischem Gebiet ihre Spuren hinterließ. Gregors wahre Größe liegt neben der Kirchenpolitik auf dem Gebiete der religiös-praktischen Lebensunterweisung. Darum hat sich die neuere Literatur über Gregor hauptsächlich damit beschäftigt, die Lehre und Bedeutung Gregors im Bereich der Moral und Mystik herauszuarbeiten; die spekulativen Fragen sind als zu wenig lohnend unberücksichtigt geblieben. Hier will nun Fr. Klarheit schaffen, wobei er sein Hauptaugenmerk auf die Allgegenwart Gottes richtet. Die von ihm durchgeführte Untersuchung soll zeigen, daß der Kirchenlehrer nicht nur der psychologischen, sondern auch der metaphysischen Spekulation fähig und gewachsen war; sie soll ferner sein Abhängigkeitsverhältnis besonders zu Augustin bestimmen und endlich eine umfassende Darstellung der Lehre Gregors von der göttlichen Allgegenwart bieten.

Das 1. Kapitel untersucht die natürliche Gotteserkenntnis des Kirchenlehrers. Seine Ausführungen zu diesem Thema sind nur spärlich und wenig ergiebig, sie reichen aber hin, um die theoretische und praktische Einstellung des Papstes zu zeigen. „Auf Grund des Vernunftcharakters des Menschen ist die Möglichkeit und Verpflichtung gegeben, bis zur Einsicht von Gottes Dasein und seiner wesentlichen Eigenschaften zu gelangen, deren bedeutendste erkenntnismäßig seine Unsichtbarkeit und Unbegreiflichkeit sind“ (S. 26). Erkenntnistheoretische Probleme sind aber bei ihm noch nicht gesehen und ontologische Zusammenhänge weiter nicht selbständig durchdacht worden. Im Ganzen verrät sich ein intellektualistischer Zug, der durchaus dem augustinischen Denkstil verwandt und verpflichtet ist. Das 2. Kapitel handelt über den metaphysischen Gottesbegriff Gregors des Großen. Hier wie auch anderswo zeigt sich der Unterschied zu Augustin darin, daß der Papst kein Verhältnis zu den transzendentalen Begriffen des Wahren und Guten hat. Gott ist nach ihm das absolute, das einzige Selbstsein, erhaben über jede Veränderung und damit Vergänglichkeit, in dem einfachen Vollbesitz seiner raum- und zeitlosen Wesenheit. Er ist wesenhaft absoluter Geist, unbegrenzt und unbegrenzbar und daher von keinem geschöpflichen Maß zu erfassen, die unendliche Lichtfülle, die jeden blendet, der ihn schauen will, und auch in der jenseitigen Schau noch undurchdringliches Geheimnis. Dieser gregorianische Gottesbegriff ist dem augustinischen offenkundig verwandt, weil offensichtlich von ihm abhängig.

Die folgenden Kapitel 3 und 4 beschäftigen sich mit dem realen Gegenwartsverhältnis Gottes zu Welt und Zeit. Die Präsenzlehre Gregors hat bei aller Abhängigkeit von Augustin durchaus einen eigenen Charakter und eine selbständige Bedeutung. Hier finden sich gelegentlich Formulierungen, die Scheeben als klassisch bezeichnet hat. Doch läßt sich der Verdacht nicht ganz abweisen, daß der Papst auch hier an eine Vorlage gebunden ist. Aber es ist Fr. nicht gelungen, eine Abhängigkeit dieser Formulierungen von früheren Theologen nachzuweisen, weshalb er diesen Darlegungen eine weitgehende Eigenart und Selbständigkeit zuerkennt. „Als unbestreitbarer Vorzug bleibt ihm, wenn auch teilweise in weitgehender Abhängigkeit von dem größeren Augustinus, die plastische Gestaltungskraft theologischer Gedanken und Wahrheiten, welche zumindest in der Lehre von der Allgegenwart Gottes Aussagen von ‚unnachahmlicher Prägnanz‘ hinterlassen haben“ (S. 103).

Die Untersuchung sollte durch Herausarbeitung der spekulativen Gotteslehre nach Möglichkeit einen Beitrag liefern für eine evtl. bessere Wertschätzung des „Theologen“ Gregor, nachdem er fast ausschließlich als Moralist Beachtung gefunden hat. Fr. hat sich sichtlich Mühe gegeben, ihm das Prädikat „Theologe“ zu sichern. Er glaubt, es könne ihm „weder das Interesse noch die Fähigkeit zu spekulativer Frage und Auseinandersetzung abgesprochen werden“ (S. 133), daß ihm „denkerische Kraft und Geschicklichkeit nicht mangeln“ (ebd.). Die gregorianische Präsenzlehre hat „eine klassische Formulierung entwickelt, die zwar nicht in ihren Einzelelementen, aber doch in ihrem Gesamtaufbau als geglückt und eigenwertig angesprochen werden darf“ (S. 135). Der Vergleich mit Augustin ergibt allerdings weitgehende Parallelen bis zur wortgetreuen Abhängigkeit, aber auch bemerkenswerte Unterschiede. Aber die Ausführungen Frickels zeigen doch wohl, daß Gregor das Prädikat „Theologe“ nur zugesprochen werden kann, wenn man keine höheren Forderungen daran stellt, sofern Originalität und spekulative Begabung und Leistung in Frage kommen. Die gründliche Arbeit, die sich durch eindringende Analysen und wohlabgewogene Wertungen auszeichnet, verdient volle Anerkennung.

Julian Kaup OFM, Paderborn

Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker. Internationaler Bernhardkongreß Mainz 1953. Hrsg. u. eingeleitet v. Joseph Lortz (Veröffentlichungen des Instituts f. Europäische Geschichte Mainz, Bd. 6). Wiesbaden, Fr. Steiner Verlag 1955 (gr. 8⁰, LVI u. 245 S.).

Besinnung auf Wesen und Wurzeln des „Abendlandes" rücken Persönlichkeiten und Kräfte in den Blickpunkt der historischen Forschung, die richtungweisend und kraftspendend am geschichtlichen Weg des Abendlandes stehen. Das Gedenken des 800. Todestages des hl. Bernhard v. Cl. 1953 drängte darum über den Rahmen einer bloßen Jubiläumsfeier hinaus und wies in St. Bernhard auf eine aktuelle Persönlichkeit des währenden Tages hin. In der augenblicklichen Situation des Abendlandes ist ein neues Verständnis für das Mönchtum überhaupt und für die Gestalt des hl. Bernhard v. Cl. insbesondere aufgebrochen. Angesichts der modernen Orientierungslosigkeit ergreift in ihm die geistige Macht, die in ihrer Zeit aus einer geschlossenen Religiosität heraus auf alle die verworrenen Fragen des Lebens zu antworten und den richtigen Pfad zu weisen wußte und diesen auch selber ging. Man findet in ihm eine jener seltenen Persönlichkeiten, die zu innerer Führung fähig sind, die darum ihre Zeitgenossen vor sich in die Knie zwingen und einer ganzen Ära ihren Stempel aufzudrücken vermögen. Das historische Interesse gilt heute darum nicht so sehr seiner kirchenpolitischen und politischen Tätigkeit als solcher und dem äußeren Verlauf seines Lebens als vielmehr seiner geistigen Persönlichkeit, seiner spiritualitas, und deren Kraftquellen, ihren Wirkweisen, ihrem Eingebettetsein in die Vor- und Umwelt. Nur eine Forschung unter diesen Rücksichten, nach dem innersten Wollen St. Bernhards inmitten der Welt des 12. Jhs., kann Voraussetzung für eine richtige Bernhard-Deutung sein.

Diesen Überlegungen hat das Historische Institut Mainz Rechnung getragen, da es seinen Bernhard-Kongreß vorbereitete, nachdem solche schon in Dijon und Mailand stattgefunden. Dementsprechend wurden Vortragende und Themen ausgewählt. Mit einiger Verspätung sind die Referate nun in dem vorliegenden stattlichen Band einem weiteren Interessentenkreis zugänglich gemacht. Die darin enthaltenen Vorträge, nicht systematisch angeordnet, in ungleichmäßiger Ausführlichkeit, ihre Themen teils umfassend teils nur ausschnittweise behandelnd, führen mitten hinein sowohl in die Arbeit des Kongresses wie in die gegenwärtige Bernhard-Forschung überhaupt und in das Ringen um das Bild seiner geistigen Gestalt.

Zur Sprache kamen im einzelnen folgende Themen: Bernards, Matthäus, Der Stand der Bernhardforschung / Landgraf, Artur Michael, Der hl. Bernhard in seinem Verhältnis zur Theologie des 12. Jhs. / Déchanet, J. M. OSB, La Christologie de Saint Bernard / Congar, Yves M. J. OP, Die Ekklesiologie des hl. Bernhard / Forest, Aimé, Das Erlebnis des consensus voluntatis beim hl. Bernhard / Kleineidam, Erich, Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux / Ivanka, Endre von, Byzantinische Theologumena und hellenische Philosophumena im zisterziensisch-bernhardinischen Denken / Leclercq, J., Die Verbreitung der Bernhardinischen Schriften im Deutschen Sprachraum / Bernards, Matthäus, Flores Sancti Bernardi / Talbot, C. H., Die Entstehung der Predigten über Cantica Canticorum / Spahr, Kolumban OCist, Die Anfänge von Cîteaux / Eydoux, Henry Paul, Die Zisterzienserbauten und die Architektur des 12. Jhs. Zwei Vorträge, die auf dem Kongreß gehalten wurden, sind in dem Sammelband nicht enthalten. Der Festvortrag von Wolfram von den Steinen wandte sich an ein weiteres Publikum und erwies sich für die Aufnahme als ungeeignet. Der Vortrag von Prof. Lortz über Bernhard und Luther ist ihm nach seiner eigenen Mitteilung so sehr unter den Händen angewachsen, daß dieser einer gesonderten Veröffentlichung bedarf (Vorwort VII).

Daß auf einer derartigen Veranstaltung alle einschlägigen Themen zur Sprache kommen, darf billigerweise nicht erwartet werden. Über den Stand der Bernhardforschung, auch ihrer Problemstellung, berichtet ohnehin M. Bernards sehr gründlich. Abschließend sieht er sich leider zur Feststellung gezwungen, daß gegenwärtig von einem Einfluß Bernhards auf den deutschen Raum kaum die Rede sein könne und daß die Führung in der Bernhardforschung eindeutig an Frankreich und Belgien übergegangen sei.

Die von hervorragenden Sachkennern vorgetragenen Ausführungen drängen zielstrebig darnach, den Kern der so reichen und mächtigen Seele St. Bernhards aufzuhellen, um ihr Verständnis ungebrochen entfalten zu können: das spannungzeugende und kraftauslösende Urerlebnis, vom ewigen Gott durch den menschgewordenen Gottessohn auf seine Liebe angerufen zu sein. St. Bernhard wird zum Ausgangspunkt jener individuell gepflegten Frömmigkeit, die weiterführt über den hl. Franz v. A. und die Devotio moderna, die in der Heiligen Schrift sich unmittelbar vom Wort Gottes angesprochen weiß und dem Wohnen Gottes in der eigenen Seele beobachtend nachgeht. Um dieses Urerlebnis

gruppieren sich nicht der Beter allein, auch der Denker, der Theologe, der Seelsorger, der Lenker seiner Zeit. Theologischer „Existenzialismus" und „théologie monastique" inhärieren wesentlich dem Propheten Bernhard, wenn auch immer noch nach den natürlichen Voraussetzungen in seiner Persönlichkeit, zumal seiner Suggestionskraft, auch nach seinen Härten und Grenzen gefragt werden muß. Es treten auch die Schwierigkeiten der Bernhardforschung hervor. Eine adäquate Exegese seiner Schriften dürfte gerade bei St. Bernhard nur bei Gleichklang der Herzen gelingen. Seine Hochachtung vor den „auctoritates" und die Verwendung längst geprägter theologischer Wortbildungen können nicht verhindern, daß durch diese hindurch der Sturm seiner Seele ihm die Feder führt. Auch der Theologe Bernhard schreibt zuerst, was er in sich erlebt.

In seiner ausgedehnten Einleitung (S. IX—LVI) verbreitet sich Prof. Lortz über Ausgabe und Sinn der heutigen Bernhardforschung und begleitet im 2. Teil derselben den Verlauf des Kongresses mit „Randbemerkungen". Jeder in die Bernhardforschung nicht Eingeweihte wird ihm dafür dankbar sein. Palmaz Säger OFM, Fulda, Frauenberg

Forster, Dr. Karl, **Die Verteidigung der Lehre des hl. Thomas von der Gottesschau durch Johannes Capreolus** (Münchener Theol. Studien, II. Abt., 9. Bd.) München, Karl Zink Verlag, 1955 (gr. 8°, XVI u. 407 S.), brosch. DM 26,—.

Johannes Capreolus († 1444) steht während der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts in der großen Auseinandersetzung um den vom Aquinaten vollzogenen neuen Entwurf der Theologie in vorderster Front. In seinen Defensiones theologiae D. Thomae Aquinatis, dem bedeutendsten Werk, das die Thomistenschule zur Verteidigung der Lehre ihres Meisters hervorgebracht hat, wendet er sich ebenso gegen die mannigfachen Gegner des hl. Thomas wie auch gegen die falschen Auffassungen älterer Thomisten. Er wählt dazu die Thesenform, indem er die umstrittenen Lehren in Einzelsätze zusammenfaßt, die einschlägigen Texte des hl. Thomas der Reihe nach vorführt, ihnen die Ansichten der Gegner gegenüberstellt und sie widerlegt.

Forster hat sich in dem vorliegenden Werke die Aufgabe gestellt, den die visio beatifica betreffenden Fragenkomplex, wie er in den Distinktionen 45—50 des vierten Buches vorliegt, zu untersuchen und die sich daran entfaltende Polemik des Princeps Thomistarum kritisch zu würdigen. Der erste Teil behandelt die Verteidigung der thomistischen Lehre von der visio beatifica als Wesen und Substanz der beatitudo formalis, der zweite Teil bietet eine Darlegung und Prüfung der Auseinandersetzungen des Capreolus hinsichtlich der vom hl. Thomas gegebenen näheren Bestimmungen der Gottesschau. Die Gegner, mit denen sich der Princeps Thomistarum über die Probleme der Beatitudolehre auseinandersetzt, sind besonders Durandus de S. Porciano, Petrus von Palude, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines, Petrus Aureoli, vor allem aber Duns Scotus. Die Kontroversen mit dem Doctor Subtilis nehmen darum auch den breitesten Raum der Ausführungen des Capreolus wie der Darlegungen und kritischen Untersuchungen Forsters ein. Und gerade hier kommt er zu bemerkenswerten Ergebnissen: Capreolus hat seinen größten Gegner vielfach nicht richtig verstanden, seine Ansichten nicht sinngemäß interpretiert oder überspitzt, seine Texte entstellt wiedergegeben oder, was ja schon manchem unterlaufen ist, der sich mit Scotus beschäftigte, Ausführungen anderer Scholastiker, besonders eines Heinrich von Gent, die Scotus anführt, um sie zu widerlegen, als Scotustexte angesehen und bekämpft. Nicht selten zeigt sich auch, daß Capreolus die Verschiedenheit zwischen Thomas und Scotus überbetont und nicht tief genug geht, um die vorliegenden Abweichungen aus der Verschiedenheit der Grundeinstellungen oder der persönlichen Eigenart der beiden Denker zu verstehen und zu erklären.

Gleich die erste Kontroverse um das actus-habitus-Problem erweist sich als ein Kampf gegen Windmühlen, indem der Princeps Thomistarum dem Doctor Subtilis Thesen unterschiebt, die dieser gar nicht vertreten hat, sondern bekämpft, daß er ferner den Ausführungen des Scotus einen falschen Sinn gibt, weil er die Zusammenhänge und die Gegner, gegen die jener sich wendet, nicht genügend beachtet. In Wirklichkeit ist für Scotus ähnlich wie für Thomas die Seligkeit kein habitus, sondern eine operatio. „Thomas faßt die Seligkeit als actus secundus, bzw. ultimus, als eine gewisse unio mit der beatitudo obiectiva. In all diesen grundsätzlichen Fragen würde Scotus sein volles ‚Ja' sprechen, wenn er auch da und dort seine Thesen um eine Schattierung distincter zu formulieren versteht. So drückt er die Abhebung der actio immanens von der actio transiens schon aus durch seine Distinction zwischen actio und operatio. Operatio ist für ihn actio immanens. Auch in dem Problem essentia-potentia bzw. essentia-habitus stimmen beide weitgehend mitein-

ander überein. Freilich deutet sich da und dort eine Differenz an, die hier aber nicht ausschlaggebend ist. So nimmt etwa Scotus keine Realdistinction zwischen essentia und potentia an, während Thomas für eine solche plädiert. Ganz nahe kommen sich die Meinungen über den Unterschied zwischen Substanz und Form des Aktes . . . Für Scotus gründet sie (die beatitudo) in einer operatio, für Thomas ist sie operatio. Nach Scotus vervollkommnet sie die Potenz unmittelbarer als die Wesenheit, für Thomas vervollkommnet sie die Potenz. Die scotischen Thesen haben mehr relativen, die des Aquinaten mehr absoluten Charakter. Das ist aber zutiefst begründet in der unterschiedlichen Meinung von dem Verhältnis von essentia und potentia der Seele. Darauf hätte Capreolus den Ton legen müssen. Seine unkritischen, manchmal beinahe absichtlich anmutenden Verzeichnungen haben die Kontroverse auf eine falsche Ebene versetzt, haben bei Scotus offene Türen eingerannt und die geschlossenen zu wenig beachtet" (S. 33 f.).

Berechtigter ist schon die zweite Kontroverse, die um die Begriffe aeternus — aevus kreist. Während Scotus lehrt, daß bei der perpetuitas beatitudinis nicht eigentlich von aeternitas, sondern vom aevum zu reden sei, spricht Thomas den Seligen nicht bloß eine unbegrenzte Fortdauer ihrer Schau, sondern auch aktuale und potentielle Unveränderlichkeit aus Teilhabe zu. Hier kann Capreolus textkritisch bedeutend günstiger beurteilt werden als im ersten Abschnitt; die von ihm angeführten Argumente sind wirklich Scotusthesen. Man spürt aber aus der bei Capreolus aufleuchtenden Kontroverse, daß die Quellen beider Ansichten tiefer liegen als es bei Capreolus sichtbar wird. Die sich hier zeigende Verschiedenheit gründet letztlich in der intellektualistischen Willensauffassung des Aquinaten, der gegenüber Scotus mit seiner Kritik einsetzt. Interessant sind die Ausführungen Forsters auf S. 48 ff., die es deutlich machen, daß die jeweilige Verschiedenheit der Ausgangspunkte zu verschiedenen Lösungen führt. „In der Wirkung rücken sich beide Lösungen sehr nahe. Nur sind es zwei verschiedene Wurzeln, aus denen sie kommen. Scotus kann aristotelisch seine Aussetzung an Thomas anbringen, Capreolus kann sie augustinisch abwehren. Scotus geht den Weg von unten nach oben, er nimmt ein Höchstmaß an aevum an, Thomas nimmt den Weg von oben nach unten und plädiert für eine Abschattung der göttlichen aeternitas" (S. 50). — Da Scotus den Willen als die bestimmende und beherrschende Seelenpotenz wertet, muß nach ihm auch die letzte Vollendung der Seele ein Akt des Willens sein. Bei der Auseinandersetzung um die Begriffe visio — delectatio handelt es sich wieder um eine bloße Scheinkontroverse, der wirkliche Unterschied wird durch die Begriffe visio und dilectio bestimmt. Auch in diesem Zusammenhange stellt Forster fest, „daß Capreolus den doctor subtilis hier wieder einmal gründlich verzeichnet hat" (S. 75). Die beiden Pole der Kontroverse heißen in Wirklichkeit auch nicht intellectio und delectatio, sondern visio und dilectio, und darin zeigt sich wieder die grundsätzliche Nähe der beiden Großen. „Die Entscheidung nach der einen oder anderen Seite ist bei ihnen im philosophischen Vorfelde bereits gefallen, näherhin in den verschiedenen Willensauffassungen. Daher kommt es schließlich auch, daß Scotus die visio zur intellectio, Capreolus als treuer Thomasschüler die dilectio zur delectatio verzerrt" (S. 77). — Die Seligkeit des Menschen besteht nach Thomas wesentlich in einem Akt des intellectus speculativus. Auch hier liefert Capreolus zunächst wieder ein Scheingefecht gegen Scotus, dem er zu Unrecht die Annahme einer beatitudo formalis extensive sumpta unterschiebt. In Wirklichkeit ist dieser Punkt zwischen Thomas und Scotus gar nicht kontrovers. „Auch Scotus verlegt die beatitudo formalis intensive sumpta in eine einzige operatio" (S. 132). „Immerhin hat Capreolus seinen Meister gut verteidigt gegen die Ansicht eines Richard von St. Viktor und jener Theologen, die das aktiv berührende Wesen der beatitudo formalis in zwei gleichwertige Potenzen und operationes verlegen" (S. 140). — In einem Exkurs über die Erscheinungsform Christi beim Jüngsten Gerichte, die das Problem einer Gottesschau einschließt, stellt Capreolus die Ansichten des Gottfried von Fontaines, Bernhard von Gannatum, Durandus, besonders aber die des Scotus der Lehre des hl. Thomas gegenüber. Die gegensätzlichen Meinungen in diesem Fragenkomplex sind richtig herausgehoben. „Sowohl seine Darlegungen über Thomas wie über Scotus treffen den Kern der jeweiligen Ansicht. Dennoch wird man sagen müssen, daß er das Gegensätzliche mehr betont als das Gemeinsame" (S. 124).

Im zweiten Teil der Arbeit, der die vom hl. Thomas gegebenen näheren Bestimmungen der Gottesschau zum Gegenstande hat, setzt sich Capreolus zunächst mit Durandus und einer Reihe anderer Theologen auseinander in der Frage, wie die Heiligen unsere Bitten erkennen. Eingehend verteidigt er im weiteren Verlauf seiner Defensiones die thomistische Specieslehre gegen die vornominalistische Erkenntnistheorie eines Petrus Aureoli. Die Lehre dieses spätscholastischen Theologen über die Gottesschau ist auf Grund seines Konzeptualismus und seiner damit zusammenhängenden erkenntnistheoretischen Ansichten von der thomistischen grundlegend verschieden. Forster stellt fest: Capreolus als Ver-

teidiger des Aquinaten hat „die Grundzüge der thomistischen Erkenntnislehre gut zum Aufleuchten gebracht, wenngleich er manchmal etwas tiefer hätte zurückgreifen können, um das grundsätzlich Verschiedene der Lehren näher zu zeigen. Vor allem hätte er die Anschauungen über das Universalienproblem etwas mehr zur Geltung bringen können" (S. 251 f.). — Die Gottesschau ist für den kreatürlichen Intellekt mit seinen natürlichen Kräften unmöglich, er bedarf dazu des Glorienlichtes. Über diesen Gegenstand setzt sich Capreolus mit Scotus und Durandus auseinander. Die Einwände des Doctor Subtilis in dessen viertem Buch seines Sentenzenkommentars werden von Capreolus so verstanden, daß das lumen gloriae zur Erkenntnis Gottes per essentiam durch den geschaffenen Intellekt nicht notwendig sei. Auch hier hat Forster an der Benutzung der Scotustexte durch Capreolus manches auszusetzen. — Scotus darf nicht in die Häresie der Begharden und Beghinen eingestuft werden (S. 276 f.). Die Seligkeit ist auch für den Doctor Subtilis ein übernatürliches Gnadengeschenk, das den rein natürlichen Kräften unerreichbar bleibt. Mag es auf den ersten Blick vielleicht auch so scheinen, so verneint er doch nicht grundsätzlich die Notwendigkeit und Wirklichkeit des Glorienlichtes. In seiner kritischen Würdigung sagt F.: „Wir sehen also wieder einmal, wie sehr der ‚princeps Thomistarum' den Texten des Franziskanertheologen Gewalt antut, um nur eine möglichst große Gegnerschaft gegenüber dem Aquinaten konstruieren zu können ... Es steht aber fest, daß der doctor subtilis in der hier zur Diskussion stehenden Frage gar nicht so weit vom Aquinaten abweicht" (S. 280 f.). In derselben Frage wendet sich sodann Capreolus gegen Petrus Aureoli. Daß dieser in Anbetracht seiner erkenntnistheoretischen Anschauungen anders denkt und spricht als Thomas, ist weiter nicht verwunderlich. Aureoli faßt eben den Akt der Gottesschau selbst als ein göttliches Geschenk und eine übernatürliche Gabe. „Der Schauakt selbst ist also durchaus übernatürlich und selbst de facto mit dem Glorienlicht identisch. Er ist nicht übernatürlich, insofern er ein übernatürliches Objekt und eine übernatürliche Mithilfe zur Konstituierung seines vitalen Prinzips hat, der Akt selbst ist als Akt übernatürlich" (S. 302). — Im Mittelpunkt des letzten Abschnittes steht die schwierige Frage nach dem desiderium naturale in visionem beatificam. Da hier die Thomasdeutung auch heute noch umstritten ist, kommt den Ausführungen des Capreolus besonderes Interesse zu. Der Princeps Thomistarum verteidigt die Lehre des Aquinaten vom natürlichen und notwendigen Streben nach der Seligkeit in universali gegen Scotus, Durandus und Petrus Aureoli. Während er gegen Scotus wegen der Annahme eines desiderium in particulari polemisiert, lehnt er gegen Durandus seine Abschwächung zu einer bloßen Velleität ab.

Ein Überblick über die Darlegungen Forsters dürfte ergeben, daß Capreolus in der Polemik gegen Scotus eine wenig glückliche Hand gehabt hat, daß er Unterschiede in einzelnen Lösungen vergrößert, die Verschiedenheiten in den Grundlagen und Voraussetzungen dagegen zu wenig beachtet und herausgestellt hat. Besser scheint er seinen übrigen Gegnern gerecht geworden zu sein. Gut hat er seinen Meister Thomas verstanden und interpretiert, wie F. zu wiederholten Malen feststellen kann. F. gibt am Schluß jedes Abschnittes eine kritische Würdigung. Der Leser wäre ihm aber sicher dankbar, wenn er am Ende seiner Darstellung eine Gesamtwürdigung der Leistung des Capreolus geboten hätte. Auffallen mag, daß bei einzelnen Fragen kaum neuere Literatur genannt wird, womit nicht gesagt sein soll, daß sie nicht benutzt worden wäre. — Warum heißt es bald Petrus Aureoli, bald Petrus Aureolus oder einfach Aureolus? — Die Ausführungen Forsters, die sich natürlich nicht so schnell im einzelnen nachprüfen lassen, machen einen zuverlässigen Eindruck. F. hat sich ernstlich bemüht, die Ansichten der verschiedenen Theologen objektiv darzustellen und die Ausführungen des Capreolus kritisch zu prüfen. Es wäre zu wünschen, daß er seine Untersuchungen auch noch auf andere Teile der Defensiones ausdehnen möchte.

Julian Kaup OFM, Paderborn

Hödl, Dr. Ludwig, **Die Grundfragen der Sakramentenlehre nach Herveus Natalis O.P. († 1323)** (Münchener Theol. Studien, II. Abt., 10. Bd.). München, Karl Zink Verlag, 1956 (gr. 8⁰, XXIV und 263 S.), brosch. DM 18,—.

Herveus Natalis las zu gleicher Zeit wie Duns Scotus in Paris über die Sentenzen, erlangte zu Ostern 1307 die Magisterwürde, wurde zwei Jahre später zum Provinzial der französischen Ordensprovinz gewählt und leitete von 1318 bis zu seinem Tode 1323 den Gesamtorden. Er gilt als der angesehenste Dominikanertheologe des beginnenden 14. Jahrhunderts und als der große Verteidiger der Lehre des hl. Thomas gegen Heinrich von Gent, Duns Scotus, Jakob von Metz OP, Durandus de S. Porciano und Petrus Aureoli. Fragen der allgemeinen Sakramentenlehre wurden damals lebhaft diskutiert. Herveus hat

nicht weniger als viermal dazu Stellung genommen. Es war deshalb eine begrüßenswerte und lohnende Aufgabe, einmal die Grundfragen seiner Sakramentenlehre zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung zu machen und sie im Rahmen der zeitgenössischen Theologie darzustellen und zu würdigen.

Hödl bietet in den Einleitungskapiteln seiner Studie zunächst eine kurze Einführung in das Problem, gibt eine Übersicht über die in Frage kommenden Quellen und über die Lebensdaten des Herveus und behandelt dann sein Thema in drei großen Abschnitten entsprechend den drei wesenskonstitutiven Elementen des Sakramentes: 1. Das äußere Sakrament (Das elementare Zeichen, das sakramentale Wort, die Unheilszeiten und Heilszeichen; die Wirksamkeit der Sakramente auf Grund des Sentenzenkommentars und der polemischen Schriften); 2. Das innere Sakrament (Der sakramentale Charakter als Rüstung zum Kult, als Rüstung zur Gnade); 3. Die sakramentale Gnade (Die Sakramente als Heilmittel und als Mittel der Heiligung). Ein kurzer Rückblick und Überblick faßt die Ergebnisse zusammen. Ein Verzeichnis der Schrifstellen, der benutzten Hss und ein Autorenregister beschließen den Band.

Im Mittelpunkt der Untersuchung steht die Frage nach der Wirksamkeit der Sakramente, ein Problem, das Herveus immer wieder beschäftigt und ihn in eine scharfe Auseinandersetzung mit den oben genannten Theologen gebracht hat. Die Kritik des Heinrich von Gent an der Lehre des hl. Thomas von der Instrumentalursächlichkeit der neutestamentlichen Sakramente machte den Schülern des Aquinaten sehr zu schaffen. Während Johannes von Sterngassen OP ganz im Banne des großen Genter Scholastikers blieb, suchte Herveus, wie vor ihm schon seine Mitbrüder Wilhelm Petrus de Godino und Johannes Quidort, dessen Beweise zu entkräften und die Thomasische Theorie neu zu begründen. Dabei werden sie bei der Auslegung ihres Meisters in eine ganz bestimmte Richtung gedrängt. Heinrich hatte die Auffassung des Aquinaten im Sinne einer dispositiven attingenten Kausalität verstanden und dagegen vor allem von der Schöpfungswirklichkeit der Gnade her und der deshalb bestehenden Unmöglichkeit einer Mitwirkung bei ihrer Hervorbringung argumentiert. Die genannten Thomisten sahen sich dadurch gezwungen, aufs schärfste zu betonen, daß es sich hier um eine rein dispositive Gnadenursächlichkeit handle, die durch die Argumentation Heinrichs nicht getroffen werde; ja Herveus ging so weit und deutete die Disposition im Sinne einer bedingenden, nicht einer zwingenden Notwendigkeit. Immer mehr trat jetzt die Vorfrage nach der Mitteilbarkeit schöpferischer Kräfte an ein Geschöpf in den Vordergrund, vor allem seitdem Duns Scotus mit dieser Frage seine Pariser Vorlesungen über das vierte Buch eröffnet und die bisherigen Beweise gegen diese Möglichkeit einer scharfsinnigen Kritik unterzogen hatte. Überraschenderweise war es Durandus, der in der zweiten Redaktion seines Sentenzenkommentars — entgegen seiner Auffassung in der ersten und dritten Redaktion — als erster unter Übernahme der Scotischen Kritik und Zurückweisung der von Scotus selbst vorgebrachten Beweise diese Mitteilbarkeit bejahte und die Theorie von der instrumentalen perfektiven Kausalität der Sakramente entwickelte (die Möglichkeit einer solchen Theorie war allerdings schon vorher erwogen worden).

Gegenüber Jakob von Metz und seinem Schülerkreis: dem Verfasser der sog. Schülerredaktion, dem anonymen Verfasser des in Cod. Vat. lat. 985 erhaltenen Sentenzenkommentars und Durandus in seiner ersten Redaktion, die die Assistenz- oder Pakttheorie vertraten, sah sich Herveus in seinen gegen diese Theologen gerichteten polemischen Schriften genötigt, sich auch mit dieser Ansicht auseinanderzusetzen und ihre Einwürfe gegen die thomistische Lehrmeinung zu widerlegen. Vor allem ging es hier um das rechte Verständnis der den Sakramenten innewohnenden übernatürlichen Kraft, ob man sie im Sinne des hl. Thomas als physische Entität verstehen könne und müsse oder im Sinne der Gegner als bloße Relation.

Vorliegende Studie vermittelt uns so einen vorzüglichen Einblick in die große scholastische Kontroverse über die besondere Wirkweise der neutestamentlichen Sakramente. Die hauptsächlichsten damals verteidigten Auffassungen treten uns mit ihren Gründen und Gegengründen entgegen. Wir lernen die typisch mittelalterliche Sicht bei der Behandlung dieser Frage und die Eigenart ihrer Problematik kennen. Dabei fällt klärendes Licht auf die rechte Auslegung der bis heute so umstrittenen Meinung des hl. Thomas. Verf. beschränkt sich im wesentlichen auf die Darstellung der Auseinandersetzung innerhalb des Predigerordens: Herveus, Petrus W. de Godino, Joh. Quidort und Petrus de Palude auf der einen Seite, Jakob von Metz und sein Schülerkreis, darunter Durandus, auf der anderen Seite. Die eingehenden und gründlichen Ausführungen des Duns Scotus zu dieser Frage und seine Kritik an der Thomasischen Lehre werden nur gelegentlich gestreift; Verf. hat ihre einläßliche Behandlung einer späteren Arbeit vorbehalten. So sehr man diese Be-

schränkung bedauern mag, so kann man doch ihre Gründe verstehen. Es liegt hier nämlich die Gefahr nahe, bei der Darlegung der verschiedenen Ansichten, ihrer Beweise und ihrer Kritik an den gegnerischen Anschauungen einer ermüdenden Breite zu verfallen. H. hat es verstanden, diese Gefahr zu meistern. Er hat sich seiner Aufgabe wohl gewachsen gezeigt und sein Thema in einer sprachlich gewandten, klaren, das Wesentliche gut herausarbeitenden Weise behandelt. Theologie- und ordensgeschichtlich gesehen, bieten seine Darlegungen einen packenden Ausschnitt aus dem Kampfe um die ausschließliche Geltung des hl. Thomas in der Philosophie und Theologie seines Ordens. An der endgültigen Entscheidung, die damals zugunsten des Aquinaten fiel, war Herveus maßgeblich beteiligt.

Neben dem reichen dogmengeschichtlichen Ertrag dieser Studie sind auch die Ergebnisse für die literargeschichtliche Forschung nicht gering: „a) Nicht Jakob von Metz, sondern dessen Schüler hat die kritische Stellungnahme des Herveus im Correctorium fr. Jacobi Metensis herausgefordert. b) Der anonyme Verfasser des Kommentars in Cod. Vat. lat. 985 ist nicht Herveus Natalis, sondern ein weiterer Schüler Jakobs von Metz, der den kritischen Standpunkt seines Lehrers neu begründet und vertieft und in taktisch zurückhaltender Weise gegenüber Herveus vertritt. c) Im Laufe der Auseinandersetzung hat Herveus aufs neue die Frage nach der Wirksamkeit der Sakramente aufgegriffen und behandelt. Dieser systematische Traktat ist identisch mit den ersten Quästionen der Evidentiae contra Durandum super quartum sententiarum. d) Der Kommentar in Cod. Vat. lat. 985 ist eine nicht unbedeutende Quelle für das Sentenzenwerk des Durandus de S. Porciano“ (S. 259).

Verf. hat eine umfangreiche Literatur herangezogen und ausgewertet, und er zeigt sich mit den literarkritischen Problemen jener Zeit wohl vertraut. Es ist ihm aber wohl entgangen, daß die Angaben Kochs über Durandus in einigen Punkten eine Korrektur erfahren haben. Anneliese Mayer hat in einem 1948 im Gregorianum erschienenen Aufsatz sehr gewichtige, fast zwingende Gründe dafür vorgebracht, daß entgegen der Ansicht Kochs nicht der um 1308 entstandene erste Sentenzenkommentar des Durandus der literarische Niederschlag seiner Pariser Vorlesungen ist, sondern die sog. zweite Redaktion, Durandus also erst um 1310/11 in Paris über die Sentenzen las, während die erste Redaktion auf Vorlesungen in irgendeinem anderen Konvent zurückgeht. Wir sehen eine Bestätigung dieser Ansicht in der bedeutsamen Feststellung unseres Verfassers, daß sich Durandus in der zweiten Redaktion bei der Behandlung der Kausalität der Sakramente eng an die Pariser Vorlesungen des Scotus anschließt, sie ausgiebig zitiert, die dort vorgebrachten kritischen Ausführungen übernimmt und selbst wieder an den Beweisen des Scotus Kritik übt, während er in der ersten Redaktion einfachhin die Pakttheorie vertritt. Es wäre für die Scotusforschung wichtig, zu erfahren, ob Durandus hier die Reportatio minor oder die von Scotus überarbeitete Reportatio maior vor Augen gehabt hat. Scotus hat sich übrigens nicht mit einem Hinweis auf die Theorie des Heinrich von Gent begnügt, ohne sich mit ihr auseinanderzusetzen, wie H. meint (S. 64); in seiner Pariser Vorlesung (allerdings nur in der Rep. minor, nicht in der Rep. maior) übt der Doctor Subtilis daran Kritik. Er hält die Lösung nicht für haltbar, wenn man sie nicht im Sinne der Assistenztheorie verstehe. Herveus ist umgekehrt der Ansicht, sie führe, folgerichtig und sinnvoll durchdacht, zur Lehre von der Instrumentalursächlichkeit der Sakramente.

Einige Bemerkungen: Zu S. 116: Das vierte Buch der Summa Alexandrina stammt nicht von Alexander von Hales, sondern ist erst nach seinem Tode zusammengestellt worden. Die Ausführungen über die Kausalität der Sakramente geben im wesentlichen die Anschauungen des Wilhelm von Melitona wieder. — Zu S. 194, 212, 251: Die Ansicht, die die heiligmachende Gnade mit der caritas gleichsetzt, galt damals als die opinio moderna. Sie tritt uns erst nach dem Tode des hl. Thomas bei Wilhelm de la Mare und bei Heinrich von Gent entgegen und wurde dann von den Franziskanerlehrern allgemein angenommen, so von Richard von Mediavilla, Olivi, Petrus de Trabibus, Wilhelm von Ware, Duns Scotus u. a. (vgl. dazu die Studie von Joh. Auer über die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik, I. Bd., 136 ff.). Es ist bemerkenswert, daß Herveus sich von dieser neuen Auffassung sehr beeindruckt zeigt und erst im Laufe der Auseinandersetzung mit der Schule des Jakob von Metz, die ebenfalls dieser Meinung huldigt, eindeutig zugunsten der Thomasischen Ansicht Stellung nimmt. — Zu S. 186: Es heißt hier: „Damit ist der Kreis der Theologen, welche den Charakter als Beziehung auffassen, eindeutig bestimmt. Es ist Jakob von Metz und dessen Schülerkreis. Neben der Theorie von der Kausalität der Sakramente ist die Lehre vom Charakter die zweite bedeutende Sonderlehre dieser Schule innerhalb der Sakramentstheologie.“ Demgegenüber sei darauf aufmerksam gemacht, daß bereits Olivi und sein Schüler Petrus de Trabibus das Wesen des sakra-

mentalen Charakters als Beziehung der Seele bestimmen. Es wäre wünschenswert, wenn einmal das Verhältnis des Jakob von Metz zu Olivi näher untersucht würde.

Wir sehen der vom Verf. angekündigten Studie über die allgemeine Sakramentenlehre des Duns Scotus mit hoher Erwartung entgegen. Nach Pelster (vgl. Schol 7 [1932] 106) polemisiert Scotus zu Beginn des zweiten und dritten Buches seiner Pariser Vorlesungen gegen einen socius baccalarius aus dem Dominikanerorden, der sein principium zum vierten Buch (über die Möglichkeit der Mitteilung schöpferischer Kräfte an ein Geschöpf) angegriffen und auf seine Erwiderung auf diese Kritik zu Beginn des zweiten Buches seinerseits wiederum geantwortet hatte. Es ist sehr wahrscheinlich, daß dieser Baccalarius niemand anders ist als Herveus Natalis, der damals in Paris über die Sentenzen las.

Valens Heynck OFM, Paderborn

Finkenzeller, Dr. Josef, Die Lehre von den Sakramenten der Taufe und der Buße nach Johannes Baptist Gonet O. P. (1616—1681) (Münchener Theol. Studien, II. Abt., 11. Bd.). München, Karl Zink Verlag, 1956 (gr. 8⁰, XX u. 335 S.), brosch. DM 24,—.

Vorliegende Untersuchung führt uns mitten in die nachtridentinische Sakramententheologie. Taufe und vor allem Buße standen hier im Mittelpunkt der theologischen Diskussion. Gonet hatte sich in seinem Clypeus theologiae thomisticae (verfaßt in den Jahren 1659—1669) zum Ziel gesetzt, die Lehre des hl. Thomas darzustellen und gegen ältere und neuere Angriffe zu verteidigen. Gegner sind ihm vor allem die Scotisten und Nominalisten; er setzt sich aber auch nicht selten mit anderen Thomisten (so mit Kard. Cajetan und Dom. Soto) und den großen Jesuitentheologen auseinander. Dagegen tritt die Polemik gegenüber den Reformatoren zurück. Gewöhnlich beginnt Gonet seine Untersuchung mit einem kurzen Überblick über die Ansichten der Hoch- und Spätscholastik, legt dann die Lehre des hl. Thomas vor, begründet sie und weist die gegnerischen Einwände zurück. Neben rein dogmatisch-spekulativen Problemen werden auch zahlreiche kasuistische Einzelfragen eingehend erörtert. Seine Ausführungen verdienen außer dem systematischen Interesse, das sie auch heute noch beanspruchen können, vor allem auch in theologiegeschichtlicher Hinsicht unsere Aufmerksamkeit. Wir erfahren hier, wie ein bedeutender Thomist aus der Zeit der Hochblüte der nachtridentischen Scholastik seinen Meister verstanden hat, welche Stellung er in den in der Thomistenschule seit je strittigen Fragen der Thomasinterpretation einnimmt. Es ist lehrreich zu sehen, welche Theologen der Früh-, Hoch- und Spätscholastik oder auch der tridentinischen Zeit unser Autor noch berücksichtigt, welches Gewicht er ihren Anschauungen beilegt. Vor allem aber ist es reizvoll, nachzuprüfen, ob er die Wandlungen und Entwicklungen, die gerade die Bußlehre seit den Tagen der Hochscholastik erfahren hatte, erkannt und richtig gezeichnet hat, ob er die tragenden Ideen und tieferen Zusammenhänge der Thomasischen Buß- und Rechtfertigungslehre wirklich erfaßt und herausgearbeitet hat, ob er auch seinen Gegnern gerecht geworden ist und versucht hat, ihre Ansichten in ihrem eigenen System zu würdigen.

Die vorliegende Abhandlung ist wohl geeignet, uns auf diese und ähnliche Fragen den erwünschten Aufschluß zu geben. Verf. hat sich bemüht, bei der Darstellung der Anschauungen Gonets in kurzen Strichen stets auch die geschichtliche Entwicklung der einzelnen Probleme vom 13.—17. Jahrhundert nach dem heutigen Stand der Forschung zu zeichnen. Dabei hat er eine umfangreiche Literatur eingesehen und ausgewertet. Er betont, daß es ihm in erster Linie „um eine objektive Darstellung der Glaubenslehre der nachtridentinischen Zeit und um ihre Einordnung in die Dogmengeschichte" gehe (S. XX). Seine Untersuchung läßt erkennen, daß Gonet zwar im großen und ganzen ein treuer Interpret des hl. Thomas ist und seine Lehre treffend wiedergibt, begründet und verteidigt, daß er aber in zwei entscheidenden Punkten seinen Meister nicht verstanden hat, ihm jedenfalls nicht folgt: Wir hören bei ihm nichts von einem Vorauswirken des Bußsakramentes; das aber ist eine für die Thomasische Sakramententheologie charakteristische und grundlegende Lehre; ja Thomas sieht in der Theorie vom Vorauswirken der Schlüsselgewalt die eigentliche Lösung des schwierigen Bußproblems. Unbekannt ist Gonet auch die echt Thomasische Auffassung von der Erhebung der attritio zur contritio durch die priesterliche Absolution im Bußsakrament. Hier hat also auch dieser große Thomist genuin scotistische Gedanken, die durch Franz von Vitoria und seine Schüler in die spanische Thomistenschule eingedrungen waren, unbesehen übernommen.

Verf. war darauf bedacht, die Ansichten der scholastischen Autoren, die er anführt, aus ihren eigenen Werken zu erarbeiten, soweit ihm diese erreichbar waren. Eine Nachprüfung bestimmter Texte ergab, daß er hier sehr sorgfältig vorgegangen ist und eine getreue Interpretation bietet. Nur bei der S. 227 als Ansicht des Scotus bezeichneten Lehr-

meinung scheint eine solche Überprüfung unterblieben zu sein. Verf. schreibt hier dem Doctor Subtilis die Auffassung zu, zur gültigen Absolution von läßlichen Sünden bedürfe der Priester keiner Jurisdiktion, sondern es genüge die bloße Weihegewalt. Bekanntlich ist diese Lehre vom hl. Thomas und von vielen angesehenen nachtridentinischen Thomisten vertreten worden. Scotus zählt aber nicht zu den Verteidigern dieser Ansicht. Er wird freilich in vielen neueren Monographien über die Buße und in manchen Dogmatikhandbüchern dazu gerechnet, und zwar wird von allen als Beleg stets dieselbe Stelle zitiert, die auch Verf. im vorliegenden Werke anführt: Sent. (Ox.) IV, d. 18, q. 4, a. 2, sol. 3. Eine Nachprüfung hätte ergeben, daß es diese Stelle im Oxoniense nicht gibt; die dist. 18 (u. 19) hat bei Scotus im Ox. wie auch in den Reportationen nur eine quaestio unica. Und hier macht der Doctor Subtilis bei seiner Forderung der Beichtjurisdiktion keinen Unterschied zwischen schweren und läßlichen Sünden. Offenbar liegt eine Verwechselung mit dem Konzilstheologen Dominikus Soto OP vor. Dieser trägt an der genannten Stelle bei der Behandlung der Thomasischen Lehre tatsächlich diese Ansicht vor.

Wir begrüßen vorliegende Studie als einen wertvollen Beitrag zu der von der Forschung immer noch sehr stiefmütterlich behandelten nachtridentinischen Theologie.

Valens Heynck OFM, Paderborn

Chang Tienluo, P. Dr. Paschalis OFM, **De relationibus juridicis inter Superiores Regulares et Moniales exemptas ipsis subditas** (Pont. Athenaeum Antonianum, Fac. Juris Canonici — Theses ad Lauream, n. 31). Münster 1953 (8⁰, VIII u. 76 S.).

Da den Oberinnen in den Frauenorden keine Jurisdiktionsgewalt zukommt, müssen diese Orden stets unter einer ordensfremden Person, einem Ordinarius stehen, der die Jurisdiktion über sie ausübt. Das ist entweder der Papst selbst oder ein Diözesanbischof oder der höhere Obere eines Männerordens. Der Papst übt seine Gewalt über die ihm unmittelbar unterstellten Frauenklöster aber fast nie persönlich oder durch einen Sonderdelegaten aus, sondern meistens durch den Diözesanbischof des betreffenden Gebietes, manchmal auch durch den höheren Obern eines verwandten Männerordens. So gibt es denn praktisch nur zwei Gruppen von Frauenorden, die, welche dem Bischof, und die, welche einem Ordensmann als Ordinarius unterstehen.

Während es vor dem Kodex eine reiche Literatur über die Beziehungen zwischen dem betreffenden kirchlichen Prälaten und den ihm unterstehenden Frauenreligiosen gab, läßt sich aus der Zeit nach dem Kodex noch kein einziges Werk anführen, welches diese Frage ex professo behandelte. Über die Beziehungen zwischen dem Bischof und den ihm unterstellten Frauenorden ist immerhin zerstreut in Handbüchern und Zeitschriften manches veröffentlicht worden. Die entsprechenden Beziehungen des Ordensobern jedoch sind in der Literatur bisher völlig vernachlässigt worden. Das hat zwar einen guten praktischen Grund; es gibt in vielen Ländern, z. B. in Deutschland, kaum noch Frauenklöster, die einem Ordensmanne als Ordinarius unterstellt sind. Auch die Klarissen, die doch ihrer Gründung und Geschichte nach unter dem Franziskanerprovinzial stehen müßten, sind insbesondere seit der Französischen Revolution wegen der politischen Wirren mehr und mehr dem Bischof unterstellt worden, da der verfolgte Franziskanerorden doch seine Rechte nicht ausüben konnte. Immerhin, in anderen Ländern gibt es noch zahlreiche Frauenklöster, die dem Männerorden unterstellt sind; und so ist es P. Paschalis zu danken, daß er hier eine wissenschaftliche Lücke geschlossen hat. Es war kein leichtes Beginnen; denn er mußte aus dem ganzen Codex Juris Canonici seine Materie zusammensuchen.

Er hat den gesamten Stoff in sechs Kapiteln behandelt: Wahl der Oberinnen; Entlassung; Wiederaufnahme; Beichtväter; Klausur; Güterverwaltung. Die Durchführung dieser Einteilung ist allerdings — und dessen ist sich der Verf. selbst bewußt — nicht immer ganz logisch. Es gibt eben zu viele Kleinigkeiten, deren Behandlung in einem eigenen Kapitel sich nicht lohnte und die er deshalb in eines der genannten hineingezwängt hat. — Es wäre erfreulich, wenn diese löbliche Erstlingsarbeit des jungen chinesischen Autors nur der Auftakt wäre zu einem umfassenden Werke über die Beziehungen des Ordinarius zu sämtlichen ihm unterstellten Frauenreligiosen.

Laurentius Köster OFM, Paderborn

Goyeneche, S., C. M. F., **Quaestiones Canonicae de Jure Religiosorum**. 2 Bände (Institutum Juridicum Claretianum). Neapel 1954 (8⁰, VIII, 536 u. 496 S.).

Handbücher sind gut und notwendig. Sie bieten die ganze Materie in übersichtlicher, sachlicher Anordnung und sind das beste Nachschlagewerk für den Hausgebrauch. Aber sie

fördern meist nur wenig die Wissenschaft. Der Verfasser muß zu sehr darauf aus sein, eine gediegene Gesamtdarstellung zu bieten; er muß zu vieles mitschleppen, was er nicht persönlich durcharbeiten konnte und was mehr die Meinung der andern als seine eigene ist; Einzelfragen nachzugehen, fehlt ihm der Raum. Wir sind deshalb froh, daß vorliegendes Werk über das Ordensrecht kein Handbuch sein will. Es behandelt nur Einzelfragen, allerdings in einer solchen Fülle, daß alle Gebiete des Ordensrechtes berührt werden. Die einzelnen Abhandlungen sind gewachsen in dreißigjähriger Arbeit. Sie sind nicht neu. Die beiden Bände sind nur eine Sammlung sämtlicher „Consultationes", die der Verfasser bisher zerstreut im „Commentarium pro Religiosis" veröffentlicht hat. Er hat sie nur leicht überarbeitet; neue kirchliche Dokumente, neue Ausgaben der von ihm zitierten Autoren und deren gelegentliche Meinungsänderungen hat er nachgetragen, so daß die Artikel trotz ihres zum Teil hohen Alters nicht veraltet sind, sondern vollen Gegenwartswert besitzen.

Die dargebotene Materie ist nach den Canones des Kodex angeordnet. Neun Abhandlungen fallen auf die Normae Generales (Gewohnheit, Gesetz, Privileg, Dispens), zwei auf den Traktat De Personis in genere (Subjekt der kirchlichen Gesetzgebung, Wechsel des Ritus), 34 auf den Traktat De Clericis (Privilegien und Pflichten der Ordenskleriker, Wahlen, Abdanken, Potestas ordinaria und delegata, Visitationsrecht des Bischofs, Ordenspfarrer, Ordenskapläne, Recht der Eheassistenz). Dann folgt der Hauptteil des Werkes, das eigentliche Ordensrecht, mit 405 Fragen über sämtliche Gebiete. Ihm schließen sich an acht Fragen über das Verhältnis der Religiosen zu den Laienvereinigungen. Dann folgen die Sakramente (Eucharistie 11 Fragen; Buße 14 Fragen; Weihe 13 Fragen; Ehe 5 Fragen und eine über die Sakramentalien); sodann die heiligen Orte und Zeiten (Gotteshäuser 7 Fragen, Begräbnis 8 Fragen; Fasten und Abstinenz 3 Fragen): endlich der Gottesdienst (9 Fragen), das kirchliche Lehramt (9 Fragen), die Benefizien (5 Fragen) und die zeitlichen kirchlichen Güter (7 Fragen). Das vierte Buch des Kodex, das Prozeßrecht, ist nur mit einer Frage vertreten. Zum fünften Buch des Kodex gehören 7 Fragen über die kirchlichen Strafen. Am Ende eines jeden Bandes sind eine Reihe kirchlicher Dokumente zum Ordensrecht angefügt.

Die Anordnung der einzelnen Artikel ist vorbildlich übersichtlich. Am Kopfe eines jeden Artikels steht in Fettdruck zur raschen Orientierung das Ergebnis der Untersuchung. Dann folgt in Kursivdruck der Text der Fragen, wie sie dem Verfasser in seiner Eigenschaft als Konsultor der Religiosenkongregation vorgelegt worden sind. Daran schließt sich die ausführliche, gut fundierte Beantwortung. — Eine besondere Freude bereitet die in der Einleitung gemachte Ankündigung, daß vorliegende „Quaestiones canonicae" nur die Vorarbeit sind für ein weit ausführlicheres Ordensrecht.

Laurentius Köster OFM, Paderborn

Linck, Otto, **Mönchtum und Klosterbauten Württembergs im Mittelalter.** Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1953 (8°, 162 S., 96 Bildtafeln u. 11 Karten), geb. DM 11,80.

Die vorliegende Darstellung will nicht so sehr eine kunstgeschichtliche Studie über die mittelalterlichen Klosterbauten Württembergs sein, als vielmehr ein anregendes, mit warmem Interesse geschriebenes Heimatbuch. Sie bietet sich dem Freund und Besucher der zahlreichen, im schwäbischen Gebiet verstreut liegenden, bekannten und auch weniger bekannten Kulturstätten als zuverlässiger Führer an. Wer diese Bauten — soweit sie im wesentlichen noch erhalten oder nur in Ruinen und Umbauten auf uns gekommen sind — in ihrer Sinngestalt und Eigenart verstehen und würdigen will, der muß, wie es der Verfasser mit dichterischer Feinfühligkeit versucht hat, dem Geiste, der sie geschaffen, liebevoll nachspüren und ihn lebendig vor sich erstehen lassen. Denn „der mittelalterliche Klosterbau muß durchaus als das sinn- und zweckentsprechende Gehäuse der in ihm geborgenen Gemeinschaften verstanden werden. In der von lebendiger Kultur durchdrungenen Epoche waren Form und Sinn noch eins; erst in der Spätzeit begann sich, ein Symptom der beginnenden Auflösung, diese Kongruenz zu lockern. Der Klosterbau der hohen Zeit verkörpert auf diese Weise ebenso die Weihe der entrückten Glaubensstätte, im Kern für den eigentlichen mönchischen Dienst bestimmt, wie er auch den irdischen Bedürfnissen seiner Genossenschaft Rechnung trägt" (S. 47).

Der erste Teil des Werkes schildert daher in großen Umrissen das mittelalterliche Mönchtum, seine Formen, sein Leben und sein wechselvolles Schicksal, wobei neben den historischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhängen auch die wirtschaftlichen und rechtlichen Verhältnisse der Klöster beleuchtet werden. Auf diesem Hintergrunde läßt sich

der mittelalterliche Klosterbau mit seiner vielgestaltigen Anlage sowohl in seiner Typik, wie in seiner Individualität besser verstehen. Der zweite Teil beschreibt sodann die einzelnen Klöster und Klosterbauten in Württemberg. Uns mag hier die Feststellung besonders interessieren, daß „die vielen mittelalterlichen Klöster der Bettelorden unverhältnismäßig geringe Reste hinterlassen haben. In den Städten, die sich im Lauf der geschichtlichen Entwicklung der Reformation anschlossen, fielen die Klosteranlagen der Männerklöster nach der Säkularisation meist dem Raumbedürfnis der wachsenden Gemeinwesen zum Opfer, in den katholisch bleibenden Landesteilen ersetzte das 17. und 18. Jahrhundert die alten Bauten durch zeitgemäße Neufassungen. Meist stehen nur noch die Kirchen, aber auch sie sind vielfach durch nachträgliche Zutaten und Umbauten, insbesondere Beifügung eines Turms, ihres Bettelordenscharakters mehr oder weniger beraubt worden. Dennoch bilden die klaren Linien vieler Bettelordenskirchen heute noch einen wesentlichen Bestandteil unserer mittelalterlichen Stadtbilder, und manche der auf dem Lande liegenden Nonnenklöster haben sich wenigstens noch ihre klösterliche Gebundenheit bewahrt ...“ (S. 142). Speziell an Franziskaner- und Klarissenniederlassungen werden erwähnt: Gmünd, Esslingen, Heilbronn, Söflingen bei Ulm, Pfullingen bei Reutlingen. Außer einigen Grundrissen und Plänen helfen vor allem gegen 100 meist ganzseitige Bildtafeln mit schönen, z. T. sehr eindrucksvollen Aufnahmen das Ganze lebendig veranschaulichen. Man wünschte sich dazu nur noch ein geographisches Kärtchen, das die Lage der beschriebenen Klosteranlagen angibt.

Theophil Hecht OFM, Sigmaringen

Van den Wyngaert, Anastasius OFM und Mensaert, Georgius OFM, **Sinica Franciscana.** Vol. V. Relationes et epistolae Illmi D. Fr. Bernardini della Chiesa. Romae, apud Collegium S. Antonii, 1954 (gr. 8⁰, LXIII u. 898 S.).

Bernardin della Chiesa ist 1644 in Venedig geboren. Mit 19 Jahren trat er in den Franziskanerorden ein und wurde Mitglied der seraphischen Provinz von der Hl. Klara. 1679 stellte er sich mit vier Mitbrüdern der Propagandakongregation für die Chinamission zur Verfügung. Als Bischof Pallu 1680 zum Apostolischen Vikar von Fukien und zum Generaladministrator der gesamten Chinamission ernannt wurde, wünschte er sich Bernardin zum Koadjutor und weihte ihn 1680 in Rom zum Bischof. Im Oktober 1680 brach Bernardin nach China auf; im August 1884 erreichte er Kanton. Als Papst Alexander VIII. 1690 neben Macao zwei weitere Diözesen in China errichtete, nämlich Peking und Nanking, ernannte er gleichzeitig Bernardin zum ersten Bischof der wiedererrichteten Diözese Peking. Allerdings erst 1699 kam die Ernennungsbulle in seine Hände und erst in diesem Jahre konnte er von seinem Sprengel, zu dem auch die Provinz Schantung gehörte, Besitz ergreifen. Aus mancherlei guten Gründen schlug er seinen Bischofssitz in Lintsing auf, das in Nordwestschantung liegt, hart an der Grenze von Tschili. Dort ist er 1721 gestorben und begraben worden. Auf Veranlassung von Papst Benedikt XV., der aus der gleichen Familie Della Chiesa stammt, wurden 1920 Nachforschungen angestellt und das Grab wieder entdeckt.

Das noch vollständig erhaltene Skelett wurde in einen neuen Sarg gelegt und auf den Friedhof in Tsinanfu übertragen. Schon bald danach begann man, Dokumente aus der Zeit dieses großen Mannes zu sammeln. Es hat lange gedauert, bis diese Sammlung abgeschlossen war. Jetzt endlich liegt sie vor. Ein stattlicher Band. Es ist das erste Mal, daß die Monumenta Sinica einem einzigen Manne einen ganzen Band widmen. Man wundert sich nicht über das reichhaltige Material, wenn man weiß, daß Bernardin in einer Zeit lebte, die für die Missionsgeschichte Chinas äußerst günstig war, nämlich in der Zeit des Kaisers Kanghsi (1655—1723), und daß er mit fast sämtlichen Missionsgebieten Chinas in Beziehung stand.

Den Dokumenten ist eine Einleitung von 63 Seiten vorausgeschickt, die mit dem Stand der katholischen Mission zu jener Zeit und ihren Problemen bekanntmacht. Dann folgen 406 Briefe und Berichte des Bischofs; eine wahrhaft überreiche Illustration des Missionslebens. Um jeden Subjektivismus auszuschließen, der auch bei einer Übersetzung mit einlaufen kann, sind alle Domunente in der Ursprache gebracht (Latein, Italienisch, Spanisch, Portugiesisch). Das allermeiste ist aus bisher unveröffentlichten Quellen mühevoll zusammengetragen. Den Abschluß bilden zwei Berichte des unermüdlichen Mitarbeiters und Generalvikars Karl De Castorano über Tod und Begräbnis Della Chiesas. Durch diesen fünften Band der Sinica Franciscana hat der neue Herausgeber P. Georg Mensaert als Nachfolger des verstorbenen P. Anastasius Van den Wyngaert sich glänzend eingeführt.

Laurentius Köster OFM, Paderborn

Pflaum, Bischof Dr. Kilian OFM, **Nathanael Burger und die Mission von Shansi und Shensi** 1765—1780 (Quellenschriften für Franziskanische Missionsarbeit, hrsg. v. d. Bayerischen Franziskanerprovinz, Bd. 1). Landshut 1954 (8⁰, 176 S.).

Solange China das bedeutendste Missionsfeld der katholischen Kirche war, befaßten sich die Missionare wenig mit Geschichte. Sie hatten Wichtigeres zu tun und machten lieber selbst Geschichte, indem sie das Land zu bekehren suchten. Je mehr aber der Kommunismus das Reich der Mitte überflutet und die Missionare ausgewiesen hat, um so mehr haben diese in der „Verbannung" sich der Missionsgeschichte ihrer Wahlheimat zugewandt, um so für China weiterzuwirken. Der Verfasser des vorliegenden Werkes, Exz. Kilian Pflaum OFM, weilte von 1939—1948 in China. Nach seiner Ausweisung studierte er in Rom Kirchenrecht und Missionswissenschaft. Eine Frucht dieser Studien ist seine Arbeit über P. Nathanael Burger, wozu ihm die Ewige Stadt reiches Quellenmaterial bot. Burger steht ihm doppelt nahe: er war Mitglied derselben Ordensprovinz und Missionar auf dem gleichen Missionsfeld. Doch P. Nathanael Burger ist ein Mann, der alle Missionsfreunde, insbesondere Deutschlands, interessieren muß. Es ist das Verdienst des Verfassers, diesen großen Chinamissionar der Vergessenheit entrissen und wieder bekannt gemacht zu haben.

Johann Adam Heinrich Burger, wie er ursprünglich hieß, ist am 1. März 1733 in Kulmain geboren. 1750 trat er in die bayerische Franziskanerprovinz ein, wurde 1756 zum Priester geweiht und reiste 1763 in die Mission nach China. Ein heroischer Entschluß! Denn wenn damals auch gerade keine aktuelle Christenverfolgung herrschte, so war doch das Christentum verboten und missionarisches Wirken wurde mit dem Tode bestraft, falls Anzeige erfolgte. Burger landete am 7. August 1764 in Macao. Nach Überwindung großer Schwierigkeiten drang er von dort in das Innere des Landes ein. Fast sofort wurden ihm die beiden Distrikte Taiyüanfu und Pingyao übergeben. Klugheit und Eifer waren bei ihm gepaart; so gelang es ihm, in all den Jahren fast allen Konflikten mit den Mandarinen aus dem Wege zu gehen. Obwohl die ganze Missionsarbeit im geheimen geschehen mußte, brachte er es fertig, die Zahl der Getauften bis 1776 von kaum 3000 auf 5600 zu erhöhen. Zeitweise mußte er nebenbei auch noch den Distrikt Luanfu und die Mission der nördlichen Tartarei betreuen. Bereits 1766 ernannte ihn Bischof Magni zu seinem Provikar, obwohl er der zweitjüngste Missionar des ganzen Apostolischen Vikariates Schansi und Schensi war. 1777 wurde er Apostolischer Vikar dieser Mission. Doch schon bald nach seiner Bischofskonsekration 1778 rief man ihn als Koadjutor des Bischofs mit dem Rechte der Nachfolge nach Nanking. Diesen Posten hat er freilich nie angetreten. In Peking, wohin er sich zunächst begab, suchte er in dem Streit um die Bischofsnachfolge zu vermitteln und konsekrierte den von Rom gewünschten und von der Portugiesischen Krone ernannten Johannes Damascenus Salusti zum Bischof. Von dort kehrte er nach Schansi zurück und wartete auf weitere Weisung. Er starb bald darauf am 28. August 1780.

Für den Verf. war die Drucklegung des vorliegenden Werkes sein Abschiedsgruß an China. Denn im November 1953 wurde er zum ersten Apostolischen Vikar von Nuflo de Chavez in Bolivien ernannt. Neben dem Missionswirken von Bischof Nathanael Burger enthält seine Studie auch je ein Kapitel über die rechtliche Stellung der Kirche in China zur damaligen Zeit, über seine Missionare, über die Christengemeinden und über die Missionsprobleme und die Missionsschwierigkeiten der damaligen Zeit. Besonders dieses Kapitel ist von allgemeinem Interesse. Die Darstellung ist rein wissenschaftlich. Man möchte sie aber manchmal etwas flüssiger wünschen. Doch verliert sich der Verf. durchaus nicht in Nebensächlichkeiten. Er hat seine Forschungsergebnisse gut gesichtet. Es ist ihm gelungen, ein packendes Bild von der damaligen Missionsarbeit in China zu entwerfen. Besonders ansprechend wirkt die Ehrlichkeit und Offenheit, mit der er alles so schildert, wie es gewesen ist, auch wenn es für allzu fromme Ohren anstößig klingt. Den Umschlag des Werkes wünschte man sich etwas geschmackvoller.

Laurentius Köster OFM, Paderborn

P. Metodio da Nembro OFMCap, **La Missione dei Minori Cappuccini in Eritrea (1894—1952)** (Institutum Historicum Ord. Fr. Min. Cap., Sectio Historica Bd. XIII). Rom 1953 (8⁰ XI, 502 S.).

Das Historische Institut der Kapuziner in Rom hat schon eine Reihe guter Werke aus der Geschichte des Kapuzinerordens herausgegeben, insbesondere ein Monumentalwerk von 2300 Seiten über die allgemeine Geschichte des Kapuzinerordens. Dem reiht sich jetzt als 13. Band der Reihe ein Standardwerk von P. Methodius da Nembro an über „Die

Mission der Kapuziner in Erythräa von 1894—1952". Der erste Teil des Werkes bringt die geschichtliche Entwicklung der Mission. Die Missionsgeschichte wird in vier Abschnitte eingeteilt: 1. von der Gründung der selbständigen Apostolischen Präfektur Erythräa im Jahre 1894 bis zur Erhebung zum Apostolischen Vikariat im Jahre 1911, unter dem Ap. Präfekten P. Michael Carbonara; 2. Die Regierungszeit des ersten Apostolischen Vikars Msgr. Camillus Carrara, bis 1924. 3. Das Jahrzehnt vor dem Abessinischen Krieg, unter dem Ap. Vikar Msgr. Celestino Cattaneo, 1925—1936. 4. Vom Beginn des Krieges bis heute, unter dem Ap. Vikar Msgr. Giangrisostomo Marimoni. Doch das Werk bleibt nicht bei der rein geschichtlichen Betrachtung stehen. In seinem zweiten Teile handelt es von den Methoden der Glaubensverbreitung, und im dritten vom einheimischen Klerus, zunächst vom Weltklerus und dann vom Ordensklerus; daß dieses einen eigenen Teil des Buches bildet, ist durchaus berechtigt; denn gerade durch ihre Sorge für einen starken und tüchtigen einheimischen Klerus hat sich die Mission der Kapuziner ja immer hervorgetan. — Nur wenige Missionen besitzen ein ähnliches Werk, in dem mit solcher Gründlichkeit das missionarische Wirken der Vergangenheit festgehalten wird.

Laurentius Köster OFM, Paderborn

Bierbaum, Max, **Nicht Lob nicht Furcht.** Das Leben des Kardinals von Galen nach unveröffentlichten Briefen und Dokumenten. Münster, Regensberg (kl. 8°, 224 S., 11 Abb. 2 farb. Umschlag) Lwd. DM 9,80.

In den Jahren härtester Gewissensknechtung hat der Bischof von Münster, Clemens August Graf von Galen, unbekümmert um Lob und Furcht seine Stimme für göttliche und menschliche Rechte erhoben. Wenn man heute das Lebensbild des Bischofs von Prof. Bierbaum liest, findet man darin die Quellen aufgedeckt, aus denen heraus Bischof v. Galen gehandelt hat. Bierbaum begleitet Clemens August auf den verschiedenen Lebensstufen und in den wechselnden Bereichen seiner Tätigkeit. Dabei ist das Hauptaugenmerk des Verfassers auf die Erfassung der seelischen Kräfte und ihrer Entfaltung gerichtet. Ein Zweifaches befähigte den Verfasser in besonderer Weise zu dieser Aufgabe. Einmal die persönliche Beziehung, die ihn durch Jahre hindurch mit Kardinal v. Galen verband, und als zweites die Auswertung vieler bisher noch unveröffentlicher Briefe und Dokumente. Als besonders fruchtbar erweisen sich dabei die Briefe an seine Mutter und an seinen Bruder Franz von Galen. In ihnen tritt die starke Heimatverbundenheit des Kardinals und die noch stärkere Gebundenheit an seinen Gott in schlichten und echten Worten zu Tage. Denn Clemens August ist in diesen Briefen immer ganz natürlich und von einer edlen, ihm eigentümlichen Einfalt des Herzens. Wir sind dem Verfasser dankbar für dieses Lebensbild, in dem uns der Blick in die Seele und das Leben eines großen Menschen und schlicht-gläubigen Christen geschenkt ist.

Werner Uhlenbrock OFM, Warendorf

Die sachliche Begründung und philosophiegeschichtliche Stellung der Lehre von der materia spiritualis in der Scholastik

Von Paul Bissels

Gliederung

Einleitung

Der Begriff einer materia spiritualis scheint auf den ersten Blick eine contradictio in adiecto zu sein. Er ist dies in Wirklichkeit aber nur dann, wenn man materia mit Körper gleichsetzt, wie wir das allerdings zu tun gewohnt sind. Daß die Scholastik aber mit diesem Begriff etwas ganz anderes meinte, wird die vorliegende Untersuchung zu zeigen haben.

Die Notwendigkeit einer solchen Klärung zeigt ein Blick in die neuere Literatur über die Geschichte der Engel- und Seelenlehre, in der sich das Mißverständnis, mit dem Begriff der materia sei etwas Körperliches gemeint, immer wieder findet. Zum Beleg sei nur die bekannte Dogmatik von Michael Schmaus zitiert, in der es heißt[1]: „Viele Väter, unter ihnen auch Augustinus, schrieben, wohl unter dem Einfluß einiger Schrifttexte . . . und vor allem der platonischen und stoischen Philosophie, den Engeln eine sehr feine, luftartige, unsichtbare Leiblichkeit zu. Das gleiche lehrte die augustinische Richtung des Mittelalters. Andere Väter und im Mittelalter vor allem Thomas von Aquin sprechen jedoch von einer reinen, jeglichen Stoffes entkleideten Geistigkeit.“ Das gleiche Mißverständnis ist sogar in einer Schrift anzutreffen, die die Psychologie Bonaventuras, des Hauptvertreters der Lehre von der materia spiritualis, zum Gegenstand hat; dort[2] heißt es: „Wir finden diese Lehre von einer geistigen Materie vor Thomas ziemlich allgemein verbreitet. Sie entspricht vor allem der neuplatonischen Vorstellung

[1] M. Schmaus, Katholische Dogmatik. 3.—4. Aufl., München 1949, Bd. 2, 237.
[2] E. Lutz, Die Psychologie Bonaventuras, Münster 1909 (Beiträge 6, 4—5), 16.

von der körperlichen Bestimmtheit alles Geschaffenen.“ Gründlicher kann man die Lehre von der materia spiritualis gar nicht mißverstehen. Diese Zitate dürften von der Notwendigkeit einer Untersuchung des eigentlichen Anliegens der Lehre von der materia spiritualis überzeugen.

I. Vorbereitender Teil

1. Darstellung der Lehre von der materia spiritualis

Die Untersuchung soll eingeleitet werden mit einem Abriß der Lehre von der materia spiritualis, wie sie sich in den Quellen findet. Dieser Abriß folgt der Darlegung der Lehre von der materia spiritualis im zweiten Buch des Sentenzenkommentars Bonaventuras und im zweiten Buch der Summa Halesiana[3]; diese beiden Darlegungen sind die ausführlichsten, die gedruckt vorliegen. Bonaventura wurde dabei in erster Linie berücksichtigt, da er die Lehre von der materia spiritualis, wie auch manche anderen Lehrpunkte der — seit den Untersuchungen Ehrles über den Kampf zwischen dem Augustinismus und dem Aristotelismus in der Scholastik so genannten — augustinischen Richtung, zu ihrer vollkommensten Darstellung gebracht hat, an die sich die meisten der späteren Bearbeiter anschlossen. Wo andere Quellen herangezogen wurden, entweder zur Stützung und Verdeutlichung der vorgetragenen oder aber zur Anführung einer davon abweichenden Lehrmeinung, ist dies aus den Anmerkungen ersichtlich.

Jede geschaffene Einzelsubstanz ist zusammengesetzt aus Form und Materie[4]. Dieser „binarius materiae et formae“[5] findet sich auch in den geschaffenen Geistwesen, d. h. im Engel und in der Menschenseele[6]. Die Zusammensetzung aus

[3] S. Bonaventurae commentaria in quatuor libros sententiarum (Opera omnia, tom. I—IV), Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882 ff. — Alexandri de Hales Summa theologica, tom. I—IV, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1924 ff. (Im folgenden als Summa Halesiana zitiert). Während es heute feststeht, daß das erste und dritte Buch dieser Summa im wesentlichen von Johannes von Rupella stammen, konnte der Bearbeiter des zweiten Buches noch nicht ermittelt werden. Daß es Alexander selbst ist, ist unwahrscheinlich, da er in anderen Schriften abweichende Ansichten vertritt, unter anderem auch die Lehre von der materia spiritualis ablehnt und, ähnlich wie Johannes von Rupella, nur eine Zusammensetzung aus quo est und quod est zugibt (so in seinen Quaestiones, q. 182 de angelis); vgl. V. Doucet in den Prolegomena in librum tertium der Ausgabe der Summa Halesiana, Quaracchi 1948, bes. pag. CCCLX ff.

[4] Nam in principiis substantiae, quae sunt materia et forma . . . (Summa Halesiana I, p. 2, inq. 1, tr. un., q. 2, c. 3, a. 3 c.: ed. cit. I, 505). — Sed etiam in creaturarum essentialibus principiis quae sunt materia et forma, actus et potentia . . . (Ibid. II, inq. 4, tr. 3, q. 1, tit. 2, d. 1, m. 2, c. 2, a. 1: II, 666).

[5] Summa Hal. II, inq. 4, tr. 1, sect. 1, q. 2, tit. 2, c. 1, arg. b pro: II, 398.

[6] Et ideo illa positio videtur verior esse, scilicet quod in angelo sit compositio ex materia et forma (Bonaventura, II Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 1 c.: ed. cit. II, 91 a). — Concedendum est, animam humanam materiam habere (Bonaventura, II Sent., d. 17, a. 1, q. 2 c.: II, 415 a). — Alio vero modo dicitur simplex quod omnino caret materia, et sic dicitur prima forma simplex, secundum Boethium in libro de trinitate; secundum hunc modum non dicitur anima simplex, quia habet materiam et formam spiritualem (Summa Hal. II, inq. 1, tr. 2, q. 2, tit. 2, m. 1 c.: II, 70). — Videtur tamen dicendum quod sit (sc. intelligentia quae dicitur angelus) compositum ex materia et forma (Summa Hal. II, inq. 2,

Form und Materie fällt nicht zusammen mit der aus quo est und quod est, die daneben beibehalten wird, sondern ist stärker als sie[7]. Sie ist identisch mit der Zusammensetzung aus Wirklichkeit und Möglichkeit[8]. Form und Materie sind aufeinander bezogen; sie vereinigen sich durch sich selbst, ohne Bindeglied[9]. Aus der Vereinigung beider entsteht eine volle Substanz, ein Einzelwesen[10]. Obwohl beide nur Teilsubstanzen und darum in Wirklichkeit nie getrennt sind, läßt sich doch jede für sich betrachten.

Die Form ist der höherstehende Bestandteil. Aber auch sie kann nicht für sich sein, sondern ist notwendig immer die Form eines Stoffes[11]. Sie verleiht dem Einzelwesen die Art und macht es erkennbar[12]. Sie ist allgemein im Sinne des

---

tr. 2, q. un., c. 2, a. 2 c.: II, 315). — Ad quod dicendum quod anima humana dicitur composita ex forma et materia intellectuali (Summa Hal. II, inq. 4, tr. 1, sect. 1, q. 2, tit. 2, c. 1 c.: II, 399).

[7] Animam tamen rationalem dixerunt habere compositionem ex quo est et quod est. quia ipsa est hoc aliquid et nata est per se et in se subsistere. Sed cum planum sit, animam rationalem posse pati et agere et mutari ab una proprietate in aliam et in se ipsa subsistere, non videtur, quod illud sufficiat dicere, quod in ea sit tantum compositio ex quo est et quod est, nisi addatur esse in ea compositio materiae et formae (Bonaventura, II Sent., d. 17, a. 1, q. 2, c.: II, 414 b).

[8] Illae duae naturae se habent per modum actualis et possibilis, et ita materiae et formae (Bonaventura, II. Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, c.: II, 91 a). — Nam in principiis substantiae, quae sunt materia et forma, accipitur relatio quae non est accidentalis, sed connaturalis: sicut in esse materiae coaccipitur intentio potentiae, unde materia dicit possibile ad formam, in essentia formae coaccipitur intentio actus, secundum quem est perfectio potentiae materiae (Summa Hal. I, p. 2, inq. 1, tr. un., q. 2, c. 3, a. 3, c.: I, 505).

[9] Materia, quae est componibilis formae, et forma componibilis materiae (Summa Hal. I, p. 1, inq. 1, tr. 1, q. 3, c. 3, c.: I, 53). — Neque enim materia se ipsa movetur ad formam, quia, cum nullam determinet, non magis moveretur ad hanc quam ad illam: neque forma se ipsam facit in materia, sed per appetitum insitum utrique ad invicem ordinantur, et per appetitum huiusmodi inseparabiliter coniunguntur (Summa Hal. II inq. 4, tr. 3, q. 1, tit. 2, d. 1, m. 2, c. 2, a. 1, c.: II, 666).

[10] Ipsa enim rei principia, dum coniunguntur, invicem se appropriant et faciunt individuum (Bonaventura II Sent., d. 3, p. 1, a. 2, q. 2, c.: II, 106 b). — Forma est illud quod cum materia constituit totum (Summa Hal. II, inq. 4, tr. 1, sect. 1, q. 2, tit. 2, c. 1: II, 398). — Praeterea cum genus substantiae dividatur per spirituales et corporales substantias et de ipsis univoce praedicetur, cum in omnibus, quae secundum rectam lineam sunt in genere, sit res generis cum aliquo addito, si genus est compositum ex primis principiis, scilicet materia et forma, ut dicit Boethius, Super praedicamenta, manifestum est omnem substantiam, quae est in genere, esse compositam ex materia et forma (Johannes Pecham, I Sent., q. 25, c.: ed. H. Spettmann in: Johannis Pecham quaestiones de anima, Monasterii 1918, 186 f.).

[11] Et si obiicias mihi, quod deus potest facere, quod forma accidentalis sit sine materia, ut in sacramento altaris, dicendum, quod numquam facit, quin semper sit nata esse in materia et ad illam, quantum est de sui natura, habet inclinationem. Si ergo deus res condidit, secundum quod competit naturis ipsarum, patet, quod numquam debuit facere formam stare sine materia in conditione rerum, quamvis in miraculis faciat contra naturam et supra naturam (Bonaventura, II Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, ad 3: II, 91 b). Ergo cum sint substantiae: ergo vel materia, quod falsum est, vel forma, quod falsum, quia unum non potest esse sine alio, vel sunt compositi ex materia et forma (Roland von Cremona, Paris, Bibl. Mazarine, cod. 795, fol. 21 vb; zitiert bei O. Lottin, La composition hylémorphique des substances spirituelles, in: Revue Néo-Scolastique 34 [1932] 24).

[12] Principium materiale a quo habet existere, et formale, a quo habet esse (Bonaventura, II Sent., d. 17, a. 1, q. 2: II, 415 a). — Forma enim dat esse formaliter sicut principium intra perfectivum (Summa Hal. II, inq. 4, tr. 3, q. 1, tit. 2, d. 1, m. 2, c. 1, ad c et d: II, 660). — Quod obiicitur, quod materia est tenebra: dicendum, quod tenebra dicitur ratione privationis formae, quae forma lumen est (Bonaventura, II Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, ad 5: II, 98 b).

universale in re, d.h. sie ist der Art nach eine, der Zahl nach aber vervielfältigt[13].

Die Materie ist demgegenüber das geringere Prinzip. Ihre Würde liegt darin, daß sie auf die Form hingeordnet ist[14]. Wie die Form die Wirklichkeit der Substanz ist, so ist die Materie ihre Möglichkeit; sie ist ihrer Natur nach das völlig bestimmungslose Prinzip der Substantialität, der Zeit nach aber ist sie niemals ohne Bestimmung durch eine Form[15]. Die Materie macht das Ding dunkel für den auffassenden Geist[16]. Die Materie ist zugleich das Prinzip der Individuation; die Form ist an sich übereinzeln und erst indem sie durch die Materie individualisiert wird, entsteht ein Einzelwesen[17]. Für Bonaventura aller-

[13] Quamvis (sc. humanitas) non sit una numero, sed specie (Bonaventura, II Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 3 c.: II, 100 b). — Quamvis non diversificetur in hominibus pluribus humana natura, tamen multiplicatur in illis (Ibd. a. 2, q. 1, ad 3: II, 104 b).

[14] Materia enim a forma dependet et ad ipsam habet necessariam ordinationem et quamvis sit prior productione sive generatione, posterior est tamen completione (Bonaventura, II Sent., d. 12, a. 1, q. 1, ad 3: II, 294 b). — Sicut dicimus quod materia communicat suum posse formae et forma per reflexionem suum esse materiae (Summa Hal. I, p. 1, inq. 1, tr. 3, q. 3, m. 3, c. 5, a. 3 c.: I, 192). — Sicut in re, quae habet ordinem ad formam, nobilitas est esse formatum (Summa Hal. I, p. 1, inq. 1, tr. 2 q. 1, c. 1, ad 4: I, 57).

[15] Metaphysicus considerat naturam omnis creaturae, et maxime substantiae per se entis, in qua est considerare et actum essendi, et hunc dat forma; et stabilitatem per se existendi, et hanc dat et praestat illud, cui innititur forma; hoc est materia (Bonaventura, II Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, c.: II, 97 b). — Nam materia secundum sui essentiam est informis secundum possibilitatem omnimodam; et dum sic consideratur, ipsa formarum capacitas sive possibilitas est sibi pro forma (Bonaventura, II Sent., d. 12, a. 1, q. 1, c.: II, 294 a). — Secundum enim ordinem naturae prius est materia omnimode in potentia, quam sit sub aliqua forma, et ita omnimode informis quam aliquo modo formata, quia formationem habet aliunde, sed informitatem et possibilitatem habet ex propria natura; non tamen potest esse prior duratione. numquam enim informitas est nisi per aliquam formam, nec possibilitas nisi per aliquem actum (Ibid. ad 1—2: II, 294 ab). — . . . ratione possibilitatis, quae est in materia de se, ratione cuius est prope nihil (Bonaventura, II Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, ad 1: II, 98 a). — Aliquid, quod non est omnino aliquid, nec omnino nihil, sed quod est medium inter aliquid et nihil; hoc autem dicit Augustinus materiam (Ibid. q. 1, fund. 1: II, 89 a). — Quia materia, hoc ipsum quod est, est ens omnino in potentia (Ibid. q. 3, c.: II, 100 ab). — Item VII Metaphysicae habetur quod ubi est potentia ibi est materia (Walter von Brügge, I Sent., d. 8, a. 5, arg. f pro: Florenz, Bibl. Naz. conv. sopp. C. 5, 995, zitiert bei E. Longpré, Questions inédits du commentaire sur les sentences de Gauthier de Bruges, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge 7 [1932] 251—275, bes. 266—275). — Quod autem dicunt aliqui quod angelus non est compositus ex materia et forma, sed ex potentia et actu vel forma, hoc non refert; quia secundum Commentatorem, XI Metaphysicae, potentia inseparabiliter concomitatur materiam (Wilhelm de la Mare, Correctorium S. Thomae Aquinatis in primam partem Summae, a. 10; vgl. P. Glorieux, Le Correctorium Corruptorii „Quare" [Bibl. Thomiste IX]. Le Saulchoir, Kain, 1927, 51).

[16] Quod obiicitur, quod materia est tenebra; dicendum, quod tenebra dicitur ratione privationis formae, quae forma lumen est (Bonaventura, II. Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, ad 5: II, 98 b).

[17] Omnis distinctio secundum numerum venit a principio intrinseco et substantiali, quia, omnibus accidentibus circumscriptis, differentia numero sunt diversa; sed non venit a forma: ergo venit a principio materiali (Ibid. q. 1, fund. 3: II, 89 a). — Quidam enim innitentes verbo Philosophi dixerunt, quod individuatio venit a materia, quia individuum supra speciem non addit nisi materiam. Et hoc ponebant, quia dixerunt, universalia solum dicere formas; et tunc primo tangitur materia, quando pervenitur ad hoc aliquid (Ibid. a. 2, q. 3 c.: II, 109 ab). — Item omne individuum est individuum per materiam. Quid enim, cum angelus sit idem in hoc et in illo, addes ei, ut fiat iste angelus: aut accidens aut differentiam aut materiam? Si accidens, ergo individua differunt solum accidentibus, et

dings ist die Materie nur die Bedingung, jedoch nicht der ganze Grund für die Vielheit der Dinge[18]. Für ihn entsteht das Einzelwesen aus der Verbindung von Form und Materie; daß es ein hoc d. h. in Raum und Zeit ist, verdankt es der Materie, aber daß es ein aliquid ist, verdankt es der Form[19]. Bei der höchsten Form der Individualität jedoch, der Personalität, ist nicht nur zu fragen, wie das Einzelwesen entsteht, sondern darüber hinaus ist auch die Würde der Personalität zu berücksichtigen, die nicht von der Materie als dem ganz Unbestimmten abhängig gemacht werden kann, sondern hauptsächlich auf die Form als den edleren der beiden Bestandteile des Einzeldinges zurückzuführen ist[20]. Die Materie ist in allen geschaffenen Wesen e i n e, und zwar nicht nur der Art nach, sondern auch der

---

si imaginarentur substantiae sine accidentibus, essent eadem substantia; et etiam prius natura est substantia quam accidens. In illa ergo proprietate naturae quid separabit (conieci: separavit Pelster) substantias singulares ab invicem? Si differentia substantialis, igitur quilibet angelus erit diversae speciei ab altero, quia habet differentiam constitutivam diversam; et etiam omnis differentia praedicatur de pluribus differentibus numero. Et ideo individuare non potest. Ergo omne individuum fit individuum per materiam. Ergo habet materiam. Unde Aristoteles: omne individuum habet materiam, qua potest esse et non esse. Item Augustinus Super genesim ad litteram: qui accipit in principio i. e. primo fecit caelum et terram, non habet, quomodo veraciter intelligat caelum et terram, nisi materiam caeli et terrae i. e. universae intelligibilis corporalisque creaturae. Ergo non tantum spiritus creati habent materiam, immo et eandem cum corporibus; dicit enim materiam, non ad materias (R i c h a r d F i s h a c r e, I Sent., d. 8, c. 5: Cod. Vat. Ottob. 294, fol. 16 rb; zitiert bei F. P e l s t e r, Das Leben und die Schriften des Oxforder Dominikanerlehrers Richard Fishacre, in: ZKathTh 54 [1930] 546 f.).

18 Quod obiicitur, quod individuatio est a materia; dicendum, quod per illas auctoritates non datur intelligi, quod materia sit principium individuationis, nisi sicut causa sine qua non, non autem sicut tota causa (B o n a v e n t u r a, II Sent., d. 3, p. 1, a. 2, q. 3, ad 4—6: II, 110 b).

19 Ergo cum hypostasis angeli sit finita et arctata et limitata, et ita hic et nunc, necessario oportet, quod ultra formam addat aliquid arctans substantiale sibi: hoc autem non potest esse nisi materia (Ibid. a. 1, q. 1, fund. 3: II, 89 b). — Ideo est tertia positio satis planior, quod individuatio consurgit ex actuali coniunctione materiae cum forma, ex qua coniunctione unum sibi appropriat alterum; sicut patet, cum impressio vel expressio fit multorum sigillorum in cera, quae prius erat una, nec sigilla plurificari possunt sine cera, nec cera numeratur, nisi quia fiunt in ea diversa sigilla. Si tamen quaeras, a quo veniat principaliter: dicendum, quod individuum est hoc aliquid. Quod sit hoc, principalius habet a materia, ratione cuius forma habet positionem in loco et tempore. Quod sit aliquid, habet a forma. Individuum enim habet esse, habet etiam existere. Existere dat materia formae, sed essendi actum dat forma materiae. Individuatio igitur in creaturis consurgit ex duplici principio (Ibid. a. 2, q. 3, c.: II, 109 b).

20 Item, persona dicit dignitatem (B o n a v e n t u r a, I Sent., d. 23, a. 1, q. 1, fund. 4: I, 405 b). — Personalis autem discretio dicit singularitatem et dignitatem. In quantum dicit singularitatem, hoc dicit ex ipsa coniunctione principiorum, ex quibus resultat ipsum quod est. Sed dignitatem dicit principaliter ratione formae; et sic patet, unde sit personalis discretio originaliter, in creaturis loquendo, sive in hominibus, sive in angelis (B o n a v e n t u r a, II Sent., d. 3, p. 1, a. 2, q. 3, c.: II, 110 a). — Item, si aliquid inest aliquibus et est in eis commune per analogiam, necesse est, quod insit per aliquid analogice repertum in eis. Personalis autem discretio est in divinis et in angelis analogice; sed in divinis nullo modo est a materia, quia deus est pura forma: ergo etc. (Ibid. fund. 2: II, 108 a). — Item, personalis discretio in creatura dicit maximam nobilitatem; sed quod magis nobile est maxime elongatur a materia et maxime accedit ad formam: ergo etc. (Ibid. fund. 3). — Item, personalis discretio dicit maximam actualitatem in creatura, quia quod tale est nullo modo est ad alterum possibile; omne autem tale consequitur formam, non materiam: ergo etc. (Ibid. fund. 4). — Nec tamen ita potest attribui materiae personalis discretio, sicut individuatio, propter hoc quod dicit dignitatem, quae principalius respicit formam (Ibid. ad 4—6).

Zahl nach, soweit man bei einem bloß Möglichen überhaupt von Art und Zahl sprechen kann; sie ist ohne Teile und Unterschiede, da solche Bestimmungen von der Form herrühren; die Einheit der Materie als eines nur Möglichen ist weder die Einheit der Universalität, so daß die Materie durch Gattung oder Art eine wäre, noch die der Individualität, so daß sie durch Kontinuität — wie ein Berg — oder durch aktuelle Einfachheit — wie ein Engel — eine wäre, sondern die der Homogeneität — wie etwa das Gold in vielen goldenen Gefäßen dasselbe und doch zugleich getrennt ist —; die Einheit ist, da die Materie ein nur Mögliches ist, derart, daß sie die Vielheit nicht verhindert, sondern im Gegenteil jede Unterscheidung und nähere Bestimmung zuläßt[21]. Die Einheit der Materie liegt in ihrem Wesen als reiner Möglichkeit begründet; da die Formen, mit denen sie immer verbunden ist, nicht ihr Wesen ändern, sondern nur ihr Sein, ist diese Einheit nicht nur vorhanden, wenn man die Materie ohne Form betrachtet, sondern auch in ihrer Verbindung mit verschiedenen Formen[22]. Die Einheit der Materie in ihrem Wesen wird in der dargestellten Weise von Bonaventura gelehrt, von der Summa Halesiana (und vielleicht auch von Roland von Cremona — das würde bedeuten: von den beiden frühesten Vertretern der Lehre von der materia spiritualis) aber abgelehnt[23]. Während die Materie also ihrem Wesen nach völlig bestimmungslos ist und darum weder zum geistigen noch zum körperlichen Sein besonders angelegt sein kann — sie hat also auch keine natürliche Beziehung zur Quantität; auch die Tatsache, daß sie Prinzip der Individuation ist,

---

[21] Ens omnino in potentia, ideo nec genus nec species esse potest, qui dicunt aliquo modo actum (Ibid. a. 1, q. 3, c.: II, 100 b). — Metaphysicus vero non tantum secundum esse, sed secundum essentiam considerat; et quia, abstracto omni esse, non est reperire nec etiam fingere diversitatem in materia, ideo dicit esse unam per essentiam (Ibid. q. 2 c.: II, 97 b). — Materia per essentiam suam ita est unum, quod omnino nullam habet distinctionem secundum suam essentiam, quia omnis distinctio est a forma (Ibid. q. 3 fund. 1: II, 99 a). — Ergo a divisione materia est una numero (Ibid. fund. 2). — Dicendum, quod positio philosophorum et physicorum virorum haec fuit et est, quod materia, in quibuscumque est, per essentiam est una et una numero. Et rationem huius assignant, quia materia, hoc ipsum quod est, est ens omnino in potentia; et ideo oportet, quod in quibuscumque est, quod sit per essentiam numero una . . . non enim est unitas actualis, . . . sed illa est unitas magis possibilitatis et potest dici homogeneitatis, quae adeo ampla est, ut sustineat receptionem maioris multitudinis diversitatis formarum superadiectarum quam unitas formae alicuius universalis, etiam generis generalissimi; et hoc est propter summam possibilitatem. Unde dicitur una numero, quia est una sine numero (Ibid. c.). — Sicut ergo materia incompleta est de se, ita unitatem secundum se habet incompletam, possibilem, tamen, quantum ad esse, compleri per formam, cuius adventu constituitur individuum numero unum unitate actuali et completa, ex cuius etiam adventu fit distinctio et surgit in rebus multitudo (Ibid. ad 2: II, 101 a). — Quod est ita unum, quod multitudini non repugnat, immo propter suam possibilitatem admittit omnem diversitatem (Ibid. ad 4—6).

[22] Item, intelligamus materiam sive spiritualium sive corporalium per abstractionem ab omnibus formis; intelligitur materia ut simplex, intelligitur materia ut unica, nullo modo multiplicata nec distincta; sed formae supervenientes non mutant essentiam materiae, sed solum esse: ergo si prius erat quantum ad essentiam unica numero, ergo nunc, cum habet formas (Ibid. fund. 5).

[23] Non ergo est communis materia spirituum et corporum nec corporum supercaelestium et inferiorum secundum Philosophum (Summa Hal. II, inq. 3, tr. 1, q. 1, c. 2, ad 1: II, 310). — Sed non (sc. angeli sunt compositi) ex materia quam sequitur quantitas, sed ex spirituali (Roland von Cremona, fol. 21 vb; vgl. Anm. 11).

beruht nicht auf ihrer räumlichen Teilbarkeit[24] —, ist sie dem Sein nach verschieden je nach der Form, die sie aufnimmt[25]. So lassen sich den beiden Bereichen der Schöpfung entsprechend zwei Materien unterscheiden, die geistige und die körperliche, die ihrerseits wiederum zerfällt in die Materie der Himmelskörper und die der Elemente; die geistige Materie nimmt nur die substantiale Form auf, die Materie der Himmelskörper nimmt die substantiale Form und die Quantität auf, die Materie der Elemente nimmt die substantiale Form, die Quantität und die Veränderlichkeit auf[26]. Die geistige Materie unterliegt also weder dem Werden und Vergehen, wie die Materie der Elemente, noch der Ausdehnung, wie die Materie der Elemente und der Himmelskörper — die Himmelskörper galten damals als ewig und unveränderlich: wir würden nach unseren heutigen naturwissenschaftlichen Kenntnissen keinen besonderen Stoff in den

[24] Quod obiicitur de partibilitate, dicendum, quod hoc non est ratione ipsius materiae, quia materia, abstracta omni forma, simplex est: non tamen habet actualem simplicitatem ut punctus, sed est simplex quia caret actuali extensione, habet tamen possibilitatem ad illam; et cum natura formae corporalis illi materiae datur, tunc reducitur ad actum. Unde cum dicitur, quod extensio est a materia, non est intelligendum, quod a materia secundum suam essentiam, sed secundum esse, prout suscipit formam corporalem, quae non est nata esse in materia nisi cum extensione, quamvis ipsa in se sit simplici essentia consistens (B o n a v e n t u r a, II Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, ad 4: II, 98 ab). — Quod ergo obiicitur, quod diversitas secundum numerum venit ex divisione materiae: dicendum, quod falsum est; sed multitudo per generationem venit ex divisione materiae, quia generans dat generato partem suae substantiae. Diversitas autem angelorum non est per multiplicationem unius ab altero, sed omnium angelorum a deo (Ibid. p. 1, a. 2, q. 1, ad 1—2: II, 104 a). — Ad quintum dicendum quod materia non habet tantum diversitatem in partibus integralibus et quantitatis. Immo, cum ipsae partes quantitativae sint substantiales, prius sunt secundum naturam et prius est differentia partium substantialium materiae quam quantitatum. Dicendum igitur quod in ipsis substantiis spiritualibus est diversitas partium materiae substantialium, licet non sit diversitas partium dimensionalium (J o h a n n e s P e c h a m, I Sent., q. 25, ad 5; vgl. Anm. 10).

[25] Quod obiicitur de potentia suscipiendi, dicendum, quod potentia materiae secundum se consideratae non est magis ad hanc formam quam ad aliam, immo indifferenter se habet ad omnem. Nam materia in se considerata nec est spiritualis, nec corporalis; et ideo capacitas consequens essentiam materiae indifferenter se habet ad formam sive spiritualem, sive corporalem; sed quia materia numquam exspoliatur ab omni esse, et quae semel est sub esse corporali numquam exuitur, et similiter illa quae est sub esse spirituali: hinc est, quod materia consequens esse in spiritualibus et corporalibus est alia et alia (B o n a v e n t u r a, II Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, ad 3: II, 98 a).

[26] Nam in spiritualibus (sc. materia) substat formae substantiali tantum, in corporibus superioribus formae substantiali et quantitati, in inferioribus formae substantiali et quantitati et contrarietati (Ibid. q. 2 c.: II, 96 b). — Distinguunt ergo quod quaedam est materia subiecta motui et contrarietati: et haec est in elementis: et est quaedam subiecta motui, non contrarietati: et haec est in supercaelestibus corporibus; est tertia, quae nec est subiecta motui nec contrarietati, sed tantum formae: et haec est in creaturis nobilioribus, ut spiritibus (Summa Hal. II, inq. 3, tr. 1, q. 1, c. 2, ad 1: II, 310). — Materiae enim corporalis terminus est magnitudo, spiritualis autem materiae non est terminus (Summa Hal. II, inq. 4, tr. 1, sectio 1, q. 2, tit. 2, c. 1, c.: II, 399). — Ad cuius evidentiam nota quod quadruplex est materia: est materia subiecta motui, transmutationi et dimensioni, ut materia physica vel naturalis; secunda quae subicitur dimensioni et motui, scilicet ad locum, non transmutationi ad formam, ut materia corporum supercaelestium: tertia quae subicitur tantum dimensioni, ut materia mathematica, unde VII Metaphysicae habetur quod est duplex materia, scilicet sensibilis ut corporum et intelligibilis ut magnitudo; quarta est materia quae nec motui secundum se nec transmutationi physicae nec dimensioni mathematicae subicitur, sed tantum formae, et haec est materia metaphysica, et haec est in angelo et in anima (W a l t e r v o n B r ü g g e, I Sent., d. 8, a. 5, c.; vgl. Anm. 15). Die mathematische Materie wird, soweit zu sehen, nur hier erwähnt.

Himmelskörpern mehr annehmen, sondern den gleichen wie in den Elementen —; die geistige Materie bildet vielmehr lediglich die Grundlage für die substantiale Form[27].

2. Quelle der Lehre von der materia spiritualis

Nachdem nun die Lehre von der materia spiritualis dargestellt ist, soll noch kurz die Frage untersucht werden, aus welchen Quellen diese Lehre in die Scholastik gelangte, und vor allem, ob sie mit der Lehre des Aristoteles, auf die sie sich beruft, wirklich übereinstimmt oder nicht.

Die Auffassung, daß alles Geschaffene aus Form und Materie zusammengesetzt ist, daß es eine geistige Materie gibt und daß die Materie an sich keine Bindung an den Bereich der Körperwelt aufweist, wird bis in die Antike zurückgeführt. Platon hatte in den Sinnendingen eine Materie, das „Große und Kleine", angenommen, die durch die Idee bestimmt wird; später soll er nun nach dem Bericht des Aristoteles[28] dieses „Große und Kleine" auch innerhalb der Ideen selbst gelehrt haben, wo es durch das Eine bestimmt werde, da alles, was sich im Abbild finde, auch im Urbild vorhanden sein müsse; eigentlich aber war die Materie für Platon gerade der Grund für die Trübung des Urbildes im Abbild gewesen, so daß hier wohl ein Mißverständnis des Aristoteles vorliegen dürfte. Auch Aristoteles selbst kennt in metaphysischer Hinsicht nur die *ὕλη αἰσθητή*, d. h. die Materie der Sinnendinge, die durch die Form bestimmt wird; nur im Bereich der Logik spricht er von einer *ὕλη νοητή*, insofern nämlich die Gattung den spezifischen Differenzen als Materie gegenübersteht[29]. Von einer Materie innerhalb der Geistseele aber ist weder bei Platon noch bei Aristoteles die Rede. Erst Plotin dehnte die intelligible Materie auf die Dämonen aus und sprach auch der Seele einen Lichtleib zu, worin ihm Porphyrius und andere folgten. Später nahmen dann auch manche Kirchenväter an, die Seele sei aus einer Art Materie geschaffen, ähnlich wie die Körperdinge aus Materie geschaffen sind; ein Grund für diese Annahme war der Satz, daß Gott alles zugleich erschaffen habe, so daß die Seelen, bevor sie in den Leib eingehen, schon irgendwie vorhanden sein müßten, wie ja auch die Stoffe des Leibes schon vorher vorhanden sind.

Mit dieser Materie der Seelen darf eine andere Meinung mancher Kirchenväter nicht verwechselt werden. Die Kirchenväter der ersten fünf Jahrhunderte (u. a. Justinus, Clemens Alexandrinus, Tertullian, Arnobius, Irenäus, Origenes, Hilarius, Basilius, Ambrosius, Augustinus — die einzige Ausnahme war Gregor von Nazianz, der es für möglich, wenn auch nicht für sicher hielt, daß die Engel reine Geister sind) und noch das zweite Konzil von Nizäa (787) waren nämlich

---

[27] Illa autem materia sublevata est supra esse extensionis, et supra esse privationis et corruptionis, et ideo dicitur materia spiritualis (Bonaventura, II Sent., d. 17, a. 1, q. 2, c.: II, 415 a).

[28] Vgl. Met. I 6, 987 b 18 ff.

[29] Vgl. Met. VII 6, 1045 a 33 ff.

der Meinung, auch die Engel besäßen einen Leib; dieser Leib sollte zwar viel feiner als der menschliche, ätherisch und lichtartig, aber doch immerhin körperlich sein. Von den ersten Kirchenvätern wurde sogar die Vernunftseele für körperlich und damit meist auch für sterblich gehalten (u. a. von Justinus, Tatian, Irenäus, Minucius Felix, Arnobius, Clemens Alexandrinus). Auf diese Gedanken wurden die Väter durch die stoische Popularphilosophie geführt, die das Geistige, um es vor einer spiritualistischen Verflüchtigung zu bewahren, als ein Körperliches von feinster Art auffaßte. Während es sich also hier noch um einen regelrechten Materialismus handelt, der dann durch Augustinus überwunden wurde, ist die „Materie" der Seelen unkörperlich gedacht, wie nun zu zeigen ist.

Die wichtigsten Belege für diese Ansicht der Kirchenväter von einer Materie der Seelen sollen hier folgen.

Augustinus, *De gen. ad litt. VII, c. 6, n. 9: PL 34, 359:* Sic fortasse potuit et anima, antequam ea ipsa natura fieret, quae anima dicitur . . . habere aliquam materiam pro suo genere spiritualem, quae nondum esset anima, sicut terra, de qua caro facta est, iam erat aliquid, quamvis non erat caro; — *ibid. c. 27, n. 39; 369—370:* Quod si et materies aliqua formabilis fuit et corporalis et spiritualis, non tamen et ipsa instituta nisi a deo, ex quo sunt omnia, quae quidem formationem suam non tempore, sed origine praecederet, sicut vox cantum, quid nisi de materia spirituali facta anima congruentius creditur[30]. (Für Augustinus ist die geistige Materie aber nur eine Möglichkeit, nicht eine feste Behauptung, wie er am Schluß des Buches ausdrücklich betont.)

Honorius von Autun, *Elucid. II 14: PL 172, 1144 d:* Deus omnia simul et semel per materiam fecit . . . ab initio igitur animae sunt creatae in invisibili materia, formantur autem quotidie per speciem et mittuntur in corporum effigiem[31].

Hugo von St. Victor, *De sacram. l. 1, p. 1, c. 5: PL 176, 190 a:* Eodem momento simul et visibilium materia essentialiter creata est et invisibilium natura; — *ibid. c. 6; 192 b-c:* Ego arbitror in primo principio temporis, vel potius cum ipso principio temporis, hoc est quando ipsum tempus coepit, simul coepisse et rerum visibilium omnium materiam eodemque prorsus momento invisibilium in angelica natura essentia, utramque quodammodo in forma et utramque quodammodo sine forma[32].

---

[30] „So wäre es auch möglich, daß die Seele, bevor sie eben diese Natur wurde, die man Seele nennt, . . . eine Art Materie hatte, die ihrer Gattung entsprechend geistig ist: diese Materie wäre noch nicht Seele, ebenso wie die Erde, aus der das Fleisch geschaffen ist, schon irgend etwas war, wenngleich sie noch nicht Fleisch war." „Wenn es nun auch eine formbare Materie gab, und zwar eine körperliche und eine geistige, die aber doch auch selbst nur von Gott geschaffen ist, von dem alles ist, und die ihrer Formung zwar nicht der Zeit, wohl aber dem Ursprung nach vorausginge, wie die Stimme dem Gesang, welche Annahme ist dann vernünftiger als die, daß die Seele aus einer geistigen Materie geschaffen wurde?"

[31] „Gott schuf alles zugleich und auf einmal durch die Materie . . . Darum sind die Seelen von Anfang an in einer unsichtbaren Materie geschaffen, jedoch werden sie täglich durch die Art geformt und in die Körpergestalt gesandt."

[32] „In demselben Augenblick wurde zugleich die Materie der sichtbaren Dinge und die Natur der unsichtbaren Dinge ihrem Wesen nach geschaffen." „Ich bin der Meinung, daß im ersten Anfang der Zeit — oder noch besser zusammen mit dem Anfang der Zeit selbst, d. h. als die Zeit selbst ihren Anfang nahm — zugleich die Materie aller sichtbaren Dinge und geradezu im gleichen Augenblick das Wesen der unsichtbaren Dinge in der Natur der Engel zu sein begannen, beide auf eine Weise geformt und beide auf eine Weise ohne Form."

Petrus Pictaviensis, *Sent. l. 2, c. 1: PL 211, 941, b-c:* Ad quod dicendum quod simul creavit, scilicet in principio, spiritualem naturam, id est angelicam, et corporalem, id est naturam quatuor elementorum, confusam scilicet et non ita distinctam sicut postea distincta fuit in operibus sex dierum. Unde: „qui vivit in aeternum, creavit omnia simul", id est angelicam naturam et corporalem. Nil enim modo creat deus cuius vel naturam vel similitudinem non creaverit a principio; materiam quantum ad corpora, similitudinem quantum ad incorporea, id est ad animas[33].

Petrus Lombardus, *Sent. l. 2, d. 2, c. 5:* Spiritualis et angelica natura ... erat informis[34].

Für alle diese „Vorläufer" der Lehre von der materia spiritualis gilt, daß dort die Materie, aus der die geistigen Geschöpfe ähnlich wie die körperlichen geschaffen sein sollen, nur äquivok ausgesagt wird, d. h. daß die geistige Materie von der körperlichen der Sache nach völlig verschieden ist und mit ihr nur den Namen gemeint hat. Außerdem ist diese Materie der geistigen Wesen nichts bloß Mögliches, sondern offenbar etwas schon teilweise Verwirklichtes, das dann bei der Entstehung des einzelnen Geistwesens noch weiter verwirklicht wird, wie ja auch die Stoffe, aus denen ein Leib entsteht, vorher schon wirklich waren.

Nun wurde aber oben dargelegt, daß die materia spiritualis der Scholastik ihrem Wesen nach die gleiche ist wie die Materie in den sinnlichen Dingen und daß sie ferner keinerlei Wirklichkeit aufweist, sondern die bloße Möglichkeit der Substanz ist. Aus diesem Grund kann man die scholastische Lehre von der materia spiritualis nicht aus der geschilderten Anschauung der Kirchenväter herleiten; zwar sind die Worte auf beiden Seiten manchmal die gleichen (die Kirchenväter sprechen nicht nur von materia, sondern gebrauchen auch andere Ausdrücke, wie natura, essentia und similitudo), so daß historische Zusammenhänge nicht von der Hand zu weisen sind, zumal sich die Scholastiker häufig genug auf die Autorität der Kirchenväter, vor allem des Augustinus, berufen, aber der Sinn der Lehre ist auf beiden Seiten ein anderer, so daß eine direkte Abhängigkeit ausgeschlossen ist.

Es steht vielmehr fest, daß die scholastische Lehre von der materia spiritualis ihrem wesentlichen Gehalt nach auf die neuplatonische Aristoteles-Interpretation des Avencebrol zurückgeht, wie schon Thomas von Aquin[35] als erster erkannt hat. Nur bei Avencebrol finden sich nämlich die Universalität und die Dreiteilung der Materie, die wir als wesentliche Kennzeichen der Lehre von der materia spiritualis kennenlernten. Avencebrols „*Fons vitae*" hat dabei anscheinend keine unmittelbare Wirkung auf die christliche Scholastik ausgeübt, sondern sie

---

[33] „Darauf ist zu sagen, daß er (erg. Gott), natürlich am Anfang, zugleich die geistige Natur, d. h. die der Engel, und die körperliche, d. h. die der vier Elemente, schuf, allerdings ungeordnet und nicht so gegliedert, wie sie später im Sechstagewerk gegliedert wurde. Von daher ist das Wort zu verstehen: Der in Ewigkeit lebt, schuf alles zugleich, nämlich die Natur der Engel und der Körper. Nichts nämlich schafft Gott nächstens, dessen Natur oder Ähnlichkeit er nicht von Anfang an geschaffen hat — Natur, was die Körper angeht, Ähnlichkeit, was die unkörperlichen Dinge, d. h. die Seelen, betrifft."

[34] „Die geistige Natur, die der Engel, ... war ohne Form."

[35] De ente et essentia c. 5.

nur indirekt beeinflußt, nämlich durch die kompilatorischen Schriften des Spaniers Dominicus Gundissalinus; fast in allen diesen Schriften findet sich die Lehre von der materia spiritualis dargestellt.

Wenn die christliche Scholastik also ihre Lehre von einer geistigen Materie von Avencebrol übernommen hat, der der neuplatonischen Richtung zuneigte, so läßt sich daraus dennoch nicht schließen, daß diese Lehre mit dem Standpunkt des Aristoteles nicht übereinstimme. Zwar ist Aristoteles von Averroes und Thomas von Aquin so gedeutet worden, daß für ihn die Materie eine notwendige Beziehung zur Quantität und damit zur Körperwelt habe, aber es gab auch eine andere Deutung des Aristoteles; Bonaventura ist sich durchaus bewußt, daß er den Begriff der Materie weiter faßt als Thomas, nämlich so weit, daß er mit dem Begriff der Möglichkeit zusammenfällt[36], aber er beruft sich für diese Auffassung ebenfalls auf Aristoteles. Es ist nun die Frage zu prüfen, ob diese Berufung auf Aristoteles zu Recht erfolgt.

Kleineidam bestreitet in seiner Untersuchung[37], daß sie zu Recht erfolgt. Er unterscheidet zunächst einen naturphilosophischen Materiebegriff des Aristoteles (Materie als „reale Grundlage für zwei Körper, die ... auseinander entstehen, wobei in dem einen in actu bestehenden Dinge das andere bereits in potentia enthalten ist") und einen logisch-metaphysischen Materiebegriff des Neuplatonismus (die Materie ist „die logisch gefaßte Grundlage als Gattungsbegriff, dem die Form, als jegliche Bestimmtheit gefaßt, entspricht"[38]) und behauptet sodann, nur wegen des nicht-aristotelischen Materiebegriffs könnten bei den Scholastikern der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts die Begriffspaare Materie und Form, Potenz und Akt, Vielheit und Einheit u. a. zusammenfallen[39]. Die gleiche Ansicht vertritt auch Lutz[40], wenn er schreibt: „Die Materie selber ist ... ein leeres metaphysisches Gedankending (?), beinahe ein Nichts, welchem keinerlei Realität zuzuschreiben ist. Bonaventura steht dabei gewiß mehr auf der Seite Platos bzw. Augustins als der des Aristoteles"[41]. Später muß jedoch Kleineidam selbst einräumen, daß auch für Aristoteles selbst Materie und Potenz identisch sind[42] und daß sich deshalb die Vertreter der hylemorphen Theorie tatsächlich mit Recht auf viele aristotelische Stellen berufen konnten, so daß Thomas genötigt war, das aristotelische System weiter auszubauen[43]. Er gibt damit zu, daß

---

[36] Large sumpto nomine materiae ad omne potentiale, quod cum alio venit ad constitutionem tamquam fundamentum rei (Bonaventura, II Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 2: II, 97 a).

[37] E. Kleineidam, Das Problem der hylomorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrhundert, behandelt bis Thomas von Aquin, Breslau 1930 (Dissertation).

[38] Ebd. 8. [39] Ebd. 11.

[40] E. Lutz, Die Psychologie Bonaventuras, Münster 1909 (Beiträge 6, 4—5).

[41] Ebd. 11.

[42] Er zitiert dazu auf S. 78 den Indexband der Berliner Aristoteles-Ausgabe von Bonitz s. v. *ὕλη*: „*ὕλη* idem est ac *δύναμις*" und Zeller, Die Philosophie der Griechen II 2, 318—319, Anm. 4, nach dem *πρώτη ὕλη* und *δυνάμει ὄν* sachlich identisch sind.

[43] Ebd. 77.

der Materiebegriff der Anhänger der Lehre von der geistigen Materie echt aristotelisch ist.

Aristoteles selbst sieht die Materie einmal mehr in ihrer Beziehung auf das Werden im Bereich der körperlichen Dinge, ein andermal aber mehr als reines metaphysisches Prinzip. Zeller[44] weist darauf hin, daß Form und Stoff zwar, ebenso wie Wirkliches und Mögliches, zunächst unverkennbar vom Körperlichen abstrahiert sind, dann aber überall gebraucht werden, wo ein analoges Verhältnis stattfindet; er zitiert dazu folgende Stelle[45]: *ἔσται γὰρ ὕλη ἐνίων καὶ μὴ αἰσθητῶν. καὶ παντὸς γὰρ ὕλη τίς ἐστιν ὃ μή ἐστι τὶ ἦν εἶναι καὶ εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτό, ἀλλὰ τόδε τι . . . ἔστι γὰρ ἡ ὕλη ἡ μὲν αἰσθητή, ἡ δὲ νοητή.* Aristoteles will einmal von Materie nur bei den körperlichen Dingen sprechen, die dem Werden und Vergehen unterworfen sind[46]: *πάντα δ' ὕλην ἔχει, ὅσα μεταβάλλει* und[47]: *οὐδὲ παντὸς ὕλη ἐστίν, ἀλλ' ὅσων γένεσίς ἐστι καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα· ὅσα δ' ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν ἐστὶν ἢ μή, οὐκ ἔστιν τούτων ὕλη.* An anderen Stellen aber spricht er nicht von einer solchen Beziehung der Materie auf den körperlichen Bereich, sondern erklärt ganz allgemein das Enstehen eines Einzelwesens, einer „ersten Substanz", dadurch, daß zum allgemeinen Wesen, der „zweiten Substanz" oder Form, die Materie als Individuationsprinzip hinzutritt[48]: *ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει.*

Die aristotelische Richtung der Scholastik hat nun durch die Vermittlung des späten Peripatos und der Stoa nur den auf die Körperwelt bezogenen Materiebegriff übernommen, die augustinische Richtung aber durch die Vermittlung der neuplatonischen Aristoteles-Interpretation den metaphysisch gesehenen. Dieser Unterschied in der Deutung der aristotelischen Materie ist den Scholastikern bewußt; so erklären die Anhänger der augustinischen Richtung häufig, ihre Gegner lehnten die geistige Materie nur ab, weil sie die Materie nicht metaphysisch, sondern naturphilosophisch betrachteten[49]. Man wird also, da Aristoteles beiden Deutungen Raum läßt, keinem der beiden in der Scholastik vertretenen Materiebegriffe die Herkunft aus Aristoteles bestreiten können; auch der Materiebegriff der augustinischen Richtung ist echt aristotelisch.

---

[44] Ebd. 321.

[45] Met. VII 11, 1036 b 35—1037 a 5.

[46] Met. XI 2, 1069 b 24—25.

[47] Met. VIII 5, 1044 b 27—29.

[48] Met. XI 8, 1074 a 33.

[49] Potentia autem materiae dupliciter potest comparari ad formam: aut in quantum praebet ei fulcimentum in ratione entis, et sic considerat metaphysicus; aut sub ratione mobilis, et sic considerat naturalis philosophus (Bonaventura, II Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, c.: 96 b). — Dicendum, quod loquitur de materia secundum esse, hoc est de materia transmutabili, ratione cuius dicuntur res ad invicem transmutabiles; et ideo sermo ille secundum physicum et in genere physici est intelligendus (Ibid. ad 2: II, 98 a). — Quidam enim videlicet ad materiam corporalem tantum intellectum suum extendentes negant angelum et omnem substantiam spiritualem materiam habere (Petrus de Trabibus, II. Sent. d. 3, q. 2: Florenz, Bibl. Naz., cod. B. 5, 1149, fol. 22; Nürnberg, Stadtbibl. cod. Cent. II 6, fol. 16r—17r; zitiert bei F. Pelster, Beiträge zur Bestimmung der theologischen Stellung des Petrus de Trabibus, in: Greg 19 [1938] 388 f.).

II. Hauptteil

1. Sachliche Begründung der Lehre von der materia spiritualis

Nach diesen mehr vorbereitenden Erörterungen kommen wir nun zum eigentlichen Anliegen der Untersuchung. Es umfaßt zwei Fragen: die Frage, wie die Scholastik die Lehre von der materia spiritualis begründete, wie man also überhaupt dazu veranlaßt wurde, diese Lehre aufzustellen, und weiter die Frage, welche Stellung die Lehre von der materia spiritualis innerhalb der Geschichte der Metaphysik einnimmt. Zunächst soll nun die erste dieser beiden Fragen angegangen werden. Dabei sollen vorab die Begründungen, die sich in den Quellen finden, interpretiert und dann die Ergebnisse dieser Einzelinterpretationen zusammengefaßt werden.

a) Einzelinterpretationen

Richard Fishacre, *I. Sent. d. 8, c. 5: fol. 16 rb*[1]: Item omne individuum est individuum per materiam . . . ergo non tantum spiritus creati habent materiam, immo et eandem cum corporibus; dicit enim (sc. Augustinus) materiam, non ad materias[2].

Jedes Individuum ist Individuum durch die Materie — dies ist die aristotelische Auffassung, nach der ein Einzelwesen entsteht, indem zur allgemeinen Wesenheit die individualisierende Materie hinzutritt. Von daher schließt Richard dann, daß die geschaffenen Geistwesen Materie enthalten. Diese beiden Sätze bilden Obersatz und Schlußsatz eines Syllogismus. Der Untersatz aber ist weggelassen, offenbar, weil er sich für den Verfasser von selbst versteht. Dieser Satz müßte lauten: Die Geistwesen aber sind Individuen. Wir werden später die Frage zu stellen haben, warum dieser Satz von der Individualität der Geistwesen nicht nur für unseren Autor, sondern für die ganze Scholastik mit Selbstverständlichkeit feststeht; hier spricht sich die christliche Auffassung der Geistwesen als Personen aus.

Ps.-Grosseteste, *Summa phil. tr. 10, c. 6 (126): ed.* Baur, *Monasterii 1912 (Beiträge 9), pag. 427—428:* Intelligentias autem singulas vera esse individua, verasque personas, verisque accidentibus subici, vereque ab invicem numeraliter distingui omnino theologi antiqui pariter et moderni profitentur. quapropter eas omnino formas esse est impossibile. Formae enim iuxta Boethium subiectum esse non possunt. Erit ergo necessario in eis aliud ipsa earum forma, aliud ipsum formae susceptivum. Iam vero superius declaravimus hoc formae susceptivum formam aliquam esse non posse, nec ex solis formis aliquid in actu individuali compositum, neque aliquid ex materia et forma compositum. Relinquitur ergo, aut materiam veram illud esse, quod et supponimus, aut quartum genus substantiae esse a natura formae et materiae atque compositi alienum[3].

---

[1] Vgl. oben Anm. 17.

[2] „Ebenso ist jedes Individuum ein Individuum durch die Materie . . . Darum haben die geschaffenen Geistwesen nicht nur Materie, sondern sie haben auch dieselbe Materie wie die Körper; Augustinus sagt nämlich Materie, nicht Materien."

[3] „Daß aber die einzelnen Geistwesen wahre Individuen sind und wahre Personen, daß sie wahren Akzidenzien zugrunde liegen und in Wahrheit voneinander der Zahl nach sich unterscheiden, bekennen allgemein die Theologen in alter ebenso wie in neuer Zeit. Darum ist es völlig unmöglich, daß sie Formen sind. Denn nach Boethius können die Formen nicht Subjekt sein. Darum ist in ihnen notwendigerweise etwas anderes diese ihre Form und etwas anderes dies, was die Form aufnimmt. Nun haben wir aber oben schon erklärt, daß dies, was die Form aufnimmt, nicht eine Form sein kann und daß etwas

In feierlichem Ton (vgl. die viermalige Wiederholung der Formen des Adjektivs verus und den gehobenem Stil entstammenden Ausdruck profitentur) gibt der Autor seiner Überzeugung Ausdruck, daß die einzelnen Geistwesen wahre Individuen, wahre Personen sind, daß sie wahren Akzidenzien unterliegen — d. h. daß sie Substanzen sind — und daß sie wahrhaft voneinander der Zahl nach unterschieden sind. Dies sei die allgemeine Ansicht der Theologen in alter und neuer Zeit — das heißt aber: die Lehre der Kirche. Hier tritt der tiefste Grund für die Annahme einer materia spiritualis hervor: die christliche Personlehre, die nicht gefährdet werden darf. Auf Grund dieser Lehre glaubt der Autor, die Geistwesen nicht als Formen ansehen zu dürfen, denn nach einem oft zitierten Wort des Boethius kann die Form nicht Subjekt sein. Hier klingt die Auffassung durch, die von anderen Autoren ausgesprochen wird, daß die Form kein selbständiges Sein hat, sondern an die Materie gebunden ist. Gerade das aber kann nach der christlichen Auffassung von der Seele nicht gelten, weil sonst deren Unsterblichkeit bedroht wäre. Darum können die Geistwesen nicht reine Formen sein, sondern müssen notwendigerweise in sich selbst etwas enthalten, das die Form aufnimmt und ihr damit zu einem selbständigen, nicht auf den Leib angewiesenen Sein verhilft. Das kann aber weder eine andere Form sein, da aus Formen allein noch kein Einzelding entsteht, noch auch ein Kompositum, das bereits aus Materie und Form besteht und damit schon selbst eine volle Einzelsubstanz ist, sondern nur die Materie, da es eine vierte Weise der Substanz nicht gibt. Damit läßt sich für den Autor die Annahme einer geistigen Materie nicht umgehen.

Bonaventura, *II Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, fund. 3: II, 89 b:* Item, hoc videtur per rationem individuationis. In angelis enim est distinctio hypostasum, non per originem. Fiat ergo talis ratio: omnis distinctio secundum numerum venit a principio intrinseco et substantiali . . . sed non venit a forma: ergo venit a principio materiali: ergo etc.[4].

Hier wird wieder der entscheidende Grund für die Annahme einer materia spiritualis genannt: die ratio individuationis. Bei den Engeln sind verschiedene Hypostasen, d. h. Einzelwesen, zu unterscheiden, und zwar nicht ursprünglich, so daß ihre Formen an sich schon individuell wären, sondern erst auf Grund des Individuationsprinzips, das auch sonst gilt. Mit dieser Bemerkung „non per originem“ deutet Bonaventura an, daß Thomas die Individualität der Engel im Gegensatz zu ihm selbst in der Form begründet sieht. In dieser Bemerkung ist zugleich enthalten, daß über die Tatsache der Individualität der Engel selbst Übereinstimmung herrscht, wenn sie auch auf verschiedene Weise zu begründen versucht wird. Diese Übereinstimmung beruht, ohne daß dies ausdrücklich erwähnt würde, auf der christlichen Personlehre. Das Individuationsprinzip legt Bonaventura so dar: Wo immer Einzelwesen der Zahl nach verschieden sind, beruht diese Verschiedenheit auf einem ihnen innewohnenden, substantialen Prinzip, und zwar entsprechend der aristotelischen Auffassung nicht auf der Form, sondern auf der Materie. Aus diesen beiden Thesen folgert Bonaventura, daß die Engel Materie enthalten müssen.

Bonaventura, *II Sent., d. 17, a. 1, q. 2, c.: II, 414 b:* . . . ideo fuerunt et alii, qui dixerunt, non solum animam rationalem, sed etiam brutalem ex materia et forma compositam esse, cum utraque sit motor corporis sufficiens. Sed quia anima brutalis pro-

---

in der individuellen Wirklichkeit nicht aus Formen allein zusammengesetzt sein kann und daß es auch nicht etwas aus Materie und Form Zusammengesetztes sein kann. Es bleibt also nur, daß jenes entweder wahre Materie ist, was wir auch annehmen, oder daß es eine vierte Weise der Substanz ist, verschieden von der Natur der Form, der Materie und des Kompositums.“

[4] „Ebenso scheint dies durch die Begründung der Individuation. Bei den Engeln besteht nämlich ein Unterschied der Hypostasen, und zwar nicht ursprünglich. Es soll also so gefolgert werden: Jeder Unterschied der Zahl nach rührt von einem innerlichen und substantialen Prinzip her . . ., aber er stammt nicht von der Form; also stammt er von einem materialen Prinzip; also usw.“

priam operationem non habet nec est nata per se subsistere, non videtur, quod habeat materiam intra se. — Et ideo est tertius modus dicendi, tenens medium inter utrumque, scilicet quod anima rationalis, cum sit hoc aliquid et per se nata subsistere et agere et pati, movere et moveri, quod habet intra se fundamentum suae existentiae et principium materiale, a quo habet existere, et formale, a quo habet esse. De brutali autem non oportet illud dicere, cum ipsa fundetur in corpore[5].

Bonaventura macht den Grund für die Annahme der materia spiritualis deutlich, indem er ihn gegen ein Mißverständnis abhebt. Die Lehre von der hylemorphen Zusammensetzung der Seele war nämlich von einigen auf die Tierseele ausgedehnt worden, da auch die Tierseele motor corporis sufficiens sei. Wer diese Ansicht vertreten hat, läßt sich nicht feststellen; es ist denkbar, daß Bonaventura nur der Leugnung der materia spiritualis das andere Extrem, ihre Ausdehnung auf einen Bereich, dem sie nicht zukommt, gegenüberstellen will, um dann seine Auffassung gegen diese beiden Standpunkte abzugrenzen. Er zeigt nun gegenüber diesem Mißverständnis, daß es bei der Lehre von der materia spiritualis gar nicht um die Stellung der Seele als motor corporis und also überhaupt nicht um das Verhältnis der Seele zum Leib geht, sondern im Gegenteil um die propria operatio und das per se subsistere der Seele, d. h. um ihr eigenständiges, vom Leib unabhängiges Handeln und Sein. Weil die Tierseele beides nicht hat, weil sie also darin aufgeht, motor corporis zu sein, hat sie keine Materie. Die Geistseele dagegen ist ein hoc aliquid, eine volle Einzelsubstanz, und es liegt in ihrer Natur, per se subsistere et agere et pati, movere et moveri, d. h. für sich zu bestehen und — entsprechend dem Satz: agere sequitur esse — aus sich zu handeln; darum hat sie neben der Form, die ihr das Artsein verleiht, in sich ein materiales Prinzip, das ihre Substantialität begründet. Die Ausdrücke esse und existere, die Bonaventura hier verwendet, haben eine andere Bedeutung als bei Thomas. Das esse, das die Form gibt und das auch als actus essendi bezeichnet wird, ist das Sein der Art, das existere, das die Materie verleiht und das mit stabilitas per se existendi umschrieben wird[6], ist das substantiale Sein. Weil die Tierseele dieses eigene substantiale Sein nicht hat, sondern in ihrem Sein vom Leib abhängig ist — cum ipsa fundetur in corpore —, kann sie auch keine Materie haben. Der ganze Gedankengang stellt damit den Unterschied zwischen der Geistseele und der Tierseele heraus. An anderen Stellen betrachtet zwar Bonaventura die Geistseele auch in ihrem Verhältnis zum Leib, als Form des Leibes, ebenso wie die Tierseele[7], denn sie schließt ja die niederen Seelenvermögen in sich ein; hier aber geht es nur um den Unterschied beider, um das vom Leib unabhängige Sein der Geistseele; eben dieses vom Leib unabhängige Sein aber wird durch die materia spiritualis begründet.

Bonaventura, *ibid.:* Animam tamen rationalem dixerunt (sc. quidam) habere compositionem ex quo est et quod est, quia ipsa est hoc aliquid et nata est per se et in se subsistere. Sed cum planum sit, animam rationalem posse pati et agere et mutari ab una proprietate in aliam et in se ipsa subsistere, non videtur, quod illud sufficiat dicere,

---

[5] „Darum behaupteten auch andere, nicht nur die geistige, sondern auch die tierische Seele sei aus Materie und Form zusammengesetzt, da beide zureichende Beweger des Leibes seien. Aber da die Tierseele kein eigenständiges Handeln aufweist und nicht von Natur aus durch sich besteht, so scheint sie keine Materie in sich zu haben. — Und deshalb gibt es eine dritte Weise, hier eine Aussage zu machen, die die Mitte hält zwischen beiden, nämlich daß die Geistseele, weil sie ein „Dieses da" ist und von Natur dazu bestimmt ist, durch sich zu bestehen, zu handeln und zu erleiden, zu bewegen und bewegt zu werden, in sich eine Grundlage ihres Daseins und ein materiales Prinzip hat, von dem sie das Dasein hat, wie auch ein formales, von dem sie das Sein hat. Von der Tierseele aber darf man das nicht sagen, da sie selbst im Leib gegründet ist."

[6] Bonaventura, II. Sent. d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, c.: II, 96 ff.

[7] Vgl. dazu den Schlußteil.

quod in ea sit tantum compositio ex quo est et quod est, nisi addatur esse in ea compositio materiae et formae[8].

Bonaventura erwähnt hier eine Richtung, die der Ansicht ist, schon die Zusammensetzung aus quo est und quod est genüge, um sicherzustellen, daß die Geistseele ein hoc aliquid, eine Einzelsubstanz, ist und daß sie von Natur aus per se et in se subsistit, also für sich besteht. Das Anliegen des Fürsichseins der Geistseele selbst wird von beiden Seiten nicht in Frage gestellt; diese Übereinstimmung ist wieder in der christlichen Personauffassung begründet. Die Ansicht, die Bonaventura erwähnt, vertreten zwei Mitglieder der älteren Franziskanerschule, Johannes de Rupella und Odo Rigaldi, ferner Albert der Große. Sie ist nicht zu verwechseln mit der von Thomas gelehrten Zusammensetzung aller Geschöpfe, auch der geistigen, aus Wesenheit und Dasein, die manchmal auch mit den Begriffen quod est und quo est bezeichnet werden. Vielmehr bedeutet hier quo est die allgemeine Wesenheit, quod est die Einzelsubstanz; diese Bedeutung der beiden Begriffe herrscht von Boethius bis zu den genannten Autoren, während dieselben Begriffe dann in der Summa Halesiana und vor allem bei Thomas von Aquin manchmal etwas völlig anderes bezeichnen, nämlich das quod est die konkrete Wesenheit oder Form und das quo est oder esse das zu ihr hinzutretende Sein, die bei den endlichen Dingen auseinander-, in Gott aber zusammenfallen. Bei den von Bonaventura erwähnten Autoren ist also das quo est gleichbedeutend mit der allgemeinen Form und das quod est mit dem Einzelding[9]. Bonaventura empfindet aber diese Zusammensetzung, die sich sachlich von der hylemorphen kaum unterscheidet, als zu schwach (non videtur, quod illud sufficiat dicere, quod in ea sit tantum compositio ex quo est et quod est), um das Fürsichsein der Seele, ihr eigenständiges Erleiden und Handeln und ihre Veränderlichkeit zu begründen (die ratio mutabilitatis und die ratio passibilitatis hatte Bonaventura neben der ratio individuationis als Begründung für die Annahme der materia spiritualis angeführt[10]). Hier spielt wohl die Tatsache mit, daß sowohl Johannes de Rupella als auch Albert der Große die Bezeichnung „materia spiritualis" ablehnten (nur Odo Rigaldi bezeichnete das quod est direkt als Materie), so daß die sachliche Übereinstimmung beider Seiten nicht deutlich sichtbar war und es Bonaventura wohl um der Klarheit willen geraten erschien, sich mit dieser Zusammensetzung nicht zu begnügen, sondern ausdrücklich die aus Form und Materie hinzuzufügen. Man sieht, daß Bonaventura ganz besonderen Wert darauf legt, das Fürsichsein der Geistseele unmißverständlich zu betonen.

Wilhelm de la Mare, *I Sent., d. 8, q. 3, c. (Longpré 271)*[11]: Respondeo: quidam volunt dicere quod anima non est composita nec in ipsa est reperire materiam aliquam. Et si obiciatur eis illud Philosophi, XI Metaph., „omne quod est pluries secundum numerum et unum specie est compositum", ergo anima est composita, respondent quod anima individuatur ex coniunctione sui cum corpore et per illam impressionem quam recipit a corpore remanet etiam ipsa anima individuum, separata a corpore . . . haec autem positio non videtur posse stare, quia destructa causa mediata destruitur et eius effectus; unde si corpus est causa proxima et immediata individuationis animae, ergo non remanebit in-

---

[8] „Manche sagen aber, daß die Geistseele zusammengesetzt sei aus quo est und quod est, da sie selbst ein „Dieses da" ist und von Natur aus durch sich und in sich besteht. Aber da die Geistseele offenbar erleiden und handeln, sich von der einen eigentümlichen Bestimmung zu einer anderen wandeln und in sich selbst bestehen kann, scheint es nicht zu genügen, daß man sagt, in ihr finde sich nur eine Zusammensetzung aus quo est und quod est, wenn man nicht hinzufügt, daß sich in ihr eine Zusammensetzung aus Materie und Form findet."

[9] Vgl. die Darstellung dieser Zusammensetzung bei Albert dem Großen und Odo Rigaldi im Schlußteil.

[10] Bonaventura, II. Sent. d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, c.: II, 90 f.

[11] Vgl. oben Anm. 15.

dividuum, separata a corpore . . . oportet ergo quod individuatio animae fit per aliquid sui, non per aliquid quod sit accidentale nec per accidens proprium, quia illud est convertibile cum sua specie et ideo communicabile sicut sua species; nec per commune, quia per ipsum nullo modo posset contrahi species sive forma speciei. Habet ergo fieri individuatio animae per aliud essentiale; non per formam, ergo per materiam; quod quidem concedendum[12].

Wilhelm wendet sich hier gegen die Auffassung des Thomas von Aquin, der die geistige Materie ablehnt (er ist mit quidam zweifellos in erster Linie gemeint). Thomas stimmt zwar in der Auffassung des Individuationsprinzips mit der Gegenseite überein: alles, was der Zahl nach verschieden, der Art nach aber eines ist, ist zusammengesetzt aus Form und Materie, d. h. die Form gibt die Art, die Materie aber bewirkt die numerische Verschiedenheit innerhalb der Art. Aus diesem Prinzip folgert Thomas aber nicht, wie es die Augustinisten tun, daß die Seele dann zusammengesetzt sein muß (da sie der Art nach in allen Menschen die gleiche, der Zahl nach aber jeweils eine andere ist), sondern er folgert daraus, daß die Seele ihre Individualität erst durch ihre Verbindung mit dem Leib erhält und daß sie auch nach dem Tode diese Individualität durch die fortdauernde Hinordnung auf ihren Leib behält. An dieser Folgerung läßt sich der Unterschied in der Denkweise gut erkennen: Thomas geht nicht von der Seele aus, sondern vom ganzen, aus Leib und Seele bestehenden Menschen und schließt darum nur, daß der ganze Mensch aus Materie und Form zusammengesetzt ist, nicht aber die Seele in sich. Wilhelm kann diesen Standpunkt nicht annehmen. Seine Begründung, wenn die Ursache zerstört werde, schwinde auch die Wirkung, so daß die Seele nach ihrer Trennung vom Leib nicht mehr individuell bleiben könne, zeigt, daß er nicht an eine Fortdauer der Hinordnung der Seele auf den Leib nach dem Tode glaubt. Hier wird deutlich der platonisch-augustinische Standpunkt sichtbar, der die Seele nicht in ihrem Verhältnis zum Leib bestimmt, sondern sie in sich selbst gründet. Darum muß auch die Individuation der Seele in ihr selbst begründet liegen, per aliquid sui. Dieses Etwas kann kein Akzidens sein, da dieses bei mehreren Substanzen das gleiche sein und darum nicht die individuelle Bestimmtheit einer Substanz begründen kann; es muß also eine Substanz sein. Von den Substanzen wiederum scheidet die Form aus, da sie selbst allgemein ist und darum natürlich nicht eine andere Form individualisieren kann. So bleibt nur die Annahme einer Materie, um die Individualität der Seele zu begründen.

Roger Bacon, *Comm. nat. l. 1, p. 4, d. 3, c. 4:* Sed angelus et anima non sunt accidentia, sed (conieci: et Steele) veraciter substant accidentibus, ut scientiae et virtuti et gratiae et gloriae et huiusmodi; ergo oportet quod sint vere substantiae, et ideo oportet quod sint in praedicamento substantiae. Sed non sunt in eo sicut principia, ut materia et

[12] „Antwort: Manche wollen behaupten, daß die Seele nicht zusammengesetzt ist und sich in ihr keine Materie findet. Und wenn man ihnen jenes Wort des Philosophen aus dem 11. Buch der Metaphysik entgegenhalten wollte, ‚alles, was mehrfach der Zahl nach und einfach der Art nach ist, ist zusammengesetzt', also ist die Seele zusammengesetzt, so antwortet sie, daß die Seele individualisiert wird wegen ihrer Verbindung mit dem Leib und daß durch jenen Eindruck, den sie vom Leib empfängt, auch die Seele selbst ein Individuum bleibt, wenn sie vom Leib getrennt ist . . . Diese Annahme aber scheint keinen Bestand haben zu können, da nach der Zerstörung einer mittelbaren Ursache auch ihre Wirkung zerstört wird; wenn daher der Leib die nächste und unmittelbare Ursache für die Individuation der Seele ist, kann sie also kein Individuum bleiben, wenn sie vom Leib getrennt ist . . . Darum muß die Individuation der Seele durch etwas, das zu ihr gehört, erfolgen, nicht durch etwas Akzidentelles, weder durch ein ihr eigenes Akzidens, da jenes mit seiner Art vertauschbar ist und darum mitteilbar wie seine Art, noch durch ein gemeinsames Akzidens, weil dadurch auf keine Weise die Art oder die Form der Art zusammengezogen werden konnte. Die Individuation der Seele muß also durch etwas erfolgen, das wesentlich zu ihr gehört; nicht durch die Form, also durch die Materie; dies ist eben zuzugeben."

forma, ergo sicut principiata, ut (conieci: et Steele) species, quare componentur ex materia et forma[13].

Engel und Seele, so sagt Roger, sind Substanzen, denn sonst könnten sie keine Akzidenzien haben, was doch offensichtlich der Fall ist. Der Begriff der Substanz aber hat nach Aristoteles eine dreifache Bedeutung: er kann die Form meinen, er kann die Materie meinen und er kann das aus beiden zusammengesetzte Einzelding meinen. Form und Materie sind principia, d. h. sie sind nicht in und für sich wirklich, sondern sie haben ihre Wirklichkeit in dem Dritten, das sie zusammen gründen. Die sinnlichen Dinge dagegen (in dieser Bedeutung ist hier, wie auch an verschiedenen anderen Stellen bei Roger, der Begriff species zu verstehen) sind principiata, d. h. sie sind in und für sich wirklich, sie sind das Dritte, das durch die principia entsteht. Die Geistwesen aber sind eben solche in sich und für sich seiende Wesen, sie sind principiata, haben also Subsistenz, und darum müssen sie aus Form und Materie zusammengesetzt, durch Form und Materie gegründet sein. Daß die Geistwesen in sich subsistieren, wird als eine Selbstverständlichkeit gar nicht erörtert; es ist wieder die christliche Personauffassung, die hier spricht.

Ps(?).-Duns Scotus, *In libros Aristotelis de anima, qu. 15, c: ed. Vivès tom 3, 454, n. 3:* Respondeo quod probabiliter potest dici quod in anima sit materia, et secundum fundamenta Philosophi et eorum qui ponunt contrarium; quorum unum, quod pluralitas individuorum in una specie requirit materiam in illis individuis . . . sed in specie animae rationales sunt plura individua, et ipsa a corpore separata. Igitur etc. . . . anima non est propter corpus, sed potius e converso; ergo nec distinctio et pluralitas animarum est propter distinctionem corporum, sed potius e converso[14].

Der Autor geht von einem aristotelischen Grundsatz aus, der von beiden Seiten anerkannt wird: die Vielzahl der Individuen innerhalb derselben Art entsteht, indem zur Art die individualisierende Materie hinzukommt. Diesen Satz vom Individuationsprinzip nimmt er als Obersatz eines Syllogismus. Der Untersatz lautet: In der species „Geistseele" gibt es mehrere Individuen, und zwar auch dann, wenn die Seele vom Leib getrennt ist. Mit dieser Hinzufügung „et ipsa a corpore separata" wird der Kern des Gedankens erreicht. An sich ließe sich nämlich aus den beiden Prämissen auch schließen — wie es die Gegenseite tatsächlich tut —, daß die Individualität der Geistseele durch die Materie des Leibes begründet ist. Um diesen Schluß unmöglich zu machen, wird nun betont, daß die Seele nicht vom Leib abhängig ist, sondern eher umgekehrt; dann kann sie aber auch ihre Individualität nicht vom Leib empfangen, sondern diese Individualität muß in der Seele selbst begründet sein. Hier ist die gleiche Tendenz zu bemerken wie schon bei Wilhelm de la Mare: die Betonung der Unabhängigkeit der Seele vom Leib. So muß sich dann als Schlußsatz die Lehre von der geistigen Materie ergeben.

---

[13] „Aber Engel und Seele sind nicht Akzidenzien, sondern sie liegen wahrhaft den Akzidenzien zugrunde, wie etwa dem Wissen, der Tugend, der Gnade, der Verherrlichung und ähnlichen: daher sind sie notwendigerweise in Wahrheit Substanzen und also in der Kategorie der Substanz. Aber sie sind in ihr nicht als Gründe, wie Materie und Form, folglich als Gegründete, wie das Sinnending; deshalb werden sie zusammengesetzt sein aus Materie und Form."

[14] „Ich antworte, daß man mit Recht sagen kann, in der Seele sei Materie, sowohl nach den Grundsätzen des Philosophen als auch derer, die das Gegenteil annehmen; einer von diesen Grundsätzen ist, daß eine Mehrzahl von Individuen in einer Art eine Materie in diesen Individuen erfordert . . . In der Art der Geistseele gibt es aber mehrere Individuen, auch wenn sie selbst vom Leib getrennt ist. Also usw. . . . Die Seele ist nicht um des Leibes willen da, sondern eher umgekehrt; darum ist auch der Unterschied und die Mehrzahl der Seelen nicht wegen des Unterschiedes der Leiber, sondern eher umgekehrt."

Richard von Mediavilla, *II Sent., d. 3, a. 2, q. 1, c.:* Addentes etiam aliam rationem, scilicet quod numerus est in rebus maxime per materiam. Sed univoce invenitur numerus in substantiis spiritualibus et corporalibus. Ergo materia univoce in eis est[15].

Die Materie ist für Richard der Hauptgrund für die numerische Verschiedenheit der Dinge innerhalb einer Art; dies ist wieder die aristotelische Auffassung vom Prinzip der Individuation. Nun findet sich aber, so fährt Richard fort, diese numerische Verschiedenheit nicht nur bei den körperlichen Dingen, sondern in gleicher Weise (univoce) auch bei den Geistwesen; hier spricht wieder der christliche Standpunkt, der die Geistsubstanzen als Personen betrachtet. Darum müssen, so lautet die Schlußfolgerung, auch die geistigen Wesen Materie enthalten, und zwar im univoken Sinn.

Richard von Mediavilla, *II Sent., d. 17, a. 1, q. 1, arg. 1 contra:* In omni creatura per se stante differt quod est et quo est. Sed quo est est forma, quod est videtur esse materia vel compositum. Ergo cum anima possit per se stare, videtur quod sit composita ex materia et forma[16].

Richard spricht hier von der creatura per se stans. Dieses Fürsichsein ist das Merkmal der Substanz, und zwar der Einzelsubstanz im Gegensatz zur allgemeinen Substanz, die nur wirklich ist in der Einzelsubstanz, die sie gründet. Schon Boethius hatte gelehrt, daß alle endlichen Einzelsubstanzen aus quo est und quod est zusammengesetzt sind[17]. Diese Komposition wird nun hier mit der aus Form und Materie gleichgesetzt. Dasselbe tut Odo Rigaldi, während Albert der Große zögert und Johannes de Rupella die Gleichsetzung ablehnt; es handelt sich hier allerdings nur um eine begriffliche, nicht um eine sachliche Meinungsverschiedenheit[18]. Anders ausgedrückt besagt der Gedanke, daß nur das Kompositum aus Form und Materie, nicht aber die Form allein für sich bestehen kann. Da die Seele nun aber für sich bestehen kann — d. h. da sie eine Einzelsubstanz ist, nicht eine allgemeine Substanz —, muß sie aus Form und Materie zusammengesetzt sein.

b) Zusammenfassung der Interpretationen

Die Begründungen, die die Scholastiker für die Lehre von der materia spiritualis anführen und die eben interpretiert wurden, lassen sich in zwei Gedankengängen zusammenfassen.

Der erste dieser Gedankengänge ist folgender: Die Form ist der allgemeine Grund der Dinge. Sie ist Teilsubstanz, d. h. sie besteht nicht in und für sich, sondern nur im anderen und für anderes. Ihre Wirklichkeit besteht nur darin, daß sie zusammen mit der Materie ein Drittes gründet und ermöglicht. Erst dieses Dritte ist dann ein Individuum, eine Vollsubstanz, ist also in und für sich selbst[19].

---

15 „Sie fügen noch eine andere Begründung hinzu, nämlich daß die Zahl in den Dingen vor allem auf der Materie beruht. Die Zahl findet sich jedoch in den geistigen und den körperlichen Substanzen im gleichen Sinn. Darum haben sie Materie im gleichen Sinn."

16 „In jedem durch sich bestehenden Geschöpf gibt es einen Unterschied zwischen dem quod est und dem quo est. Das quo est ist aber die Form, das quod est scheint die Materie oder das Kompositum zu sein. Weil also die Seele durch sich bestehen kann, scheint sie aus Materie und Form zusammengesetzt zu sein."

17 z. B. De trin. c. 2: PL 64, 1250; De hebdom., ibid. 1311.

18 Vgl. die Interpretation zur dritten Bonaventurastelle oben S. 256 und den Schlußteil.

19 Vgl. außer den interpretierten Stellen noch folgende Zitate: Et si obiicias mihi, quod deus potest facere, quod forma accidentalis sit sine materia, ut in sakramento altaris,

Jede volle, individuelle Substanz ist also aus Form und Materie zusammengesetzt. Erst die Materie individualisiert nämlich die Form und begründet damit das selbständige, individuelle Dasein der Substanz. Diese ganze Auffassung gründet sich, wie das später noch eingehender darzustellen ist, auf die Lehre des Aristoteles von der „ersten Substanz“, die erst dadurch zustande kommt, daß zur „zweiten Substanz“, der Form, die Materie hinzutritt.

Der zweite Gedankengang ist folgender: Die Geistwesen sind Individuen und volle Substanzen, d. h. sie sind in und für sich bestehende Wesen, eigene, letzte Wirklichkeiten. Dies wird nicht nur von den Engeln ausgesagt, sondern auch von den menschlichen Seelen[20]. Man geht also nicht vom Menschen als einer aus Leib und Seele bestehenden Ganzheit aus, sondern betrachtet primär die Seele in sich, d. h. unabhängig vom Leibe. Dieser Standpunkt gründet sich, wie später noch ausführlicher zu zeigen ist, im wesentlichen auf die christliche Auffassung der Geistwesen.

Aus diesen beiden Prämissen, die die Vertreter der Lehre von der materia spiritualis machen, nämlich daß einerseits nur das Kompositum aus Form und Materie, nicht aber die Form allein eine individuelle, volle Substanz ist, und daß andererseits die Geistwesen, und zwar auch die menschlichen Seelen, individuelle, volle Substanzen sind, folgt dann der Schlußsatz, daß die Geistwesen aus Form und Materie zusammengesetzt sind, also die Lehre von der materia spiritualis.

2. Philosophiegeschichtliche Stellung der Lehre von der materia spiritualis

Damit können wir nun zum zweiten Anliegen der Untersuchung übergehen, zur Festlegung der Stellung, die die Lehre von der materia spiritualis in der Geschichte der Philosophie einnimmt. Da es sich um eine scholastische Lehre handelt, d. h. um eine Lehre der christlichen Metaphysik, muß die Untersuchung naturgemäß ausgehen einerseits von der antiken Metaphysik und andererseits von der Umgestaltung dieser Metaphysik durch die christliche Religion. Erst dann ist es möglich, die Versuche, zu einer Vereinigung beider Standpunkte zu gelangen, in den Blick zu bekommen und die Stellung, die die Lehre von der materia spiritualis unter diesen Versuchen innehat, zu würdigen.

---

dicendum, quod numquam facit, quin semper sit nata esse in materia et ad illam, quantum est de sui natura, habet inclinationem. Si ergo deus res condidit, secundum quod competit naturis ipsarum, patet, quod numquam debuit facere formam stare sine materia in conditione rerum, quamvis in miraculis faciat contra naturam et supra naturam (Bonaventura, II. Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, ad 3: II, 91 b). — Ergo cum sint substantiae: ergo vel materia, quod falsum est, vel forma, quod falsum, quia unum non potest esse sine alio (Roland von Cremona, fol. 21 vb); vgl. oben I. Teil, Anm. 11.

[20] Vgl. außer den interpretierten Stellen noch folgendes Zitat: Sed anima humana est talis (sc. substantia per se), quia est per se existens, quod patet ex separatione et ex motu (Summa Hales. II, inq. 4, tr. 1, sect. 1, q. 2, tit. 2, c. 1, arg. 1 pro: II, 398).

a) Die Lehre von den Geistwesen in der antiken Metaphysik

Die Frage nach der Stellung der geistigen Wesen in der antiken Metaphysik konzentriert sich auf Platon und Aristoteles. Bei beiden soll nun jeweils zunächst das System der Metaphysik kurz skizziert und dann die Stellung der Geistwesen innerhalb dieses Systems bestimmt werden.

Platons Metaphysik ist Zweiweltenlehre. Auf der einen Seite stehen die Ideen, auf der anderen die Sinnendinge. Die Ideen sind die allgemeinen Wesenheiten der Dinge, ihre Gattungen und Arten. Sie sind geistig: Geist bedeutet für Platon eigentliche, über Raum und Zeit erhabene Wirklichkeit. Das Sein der Ideen ist von dem der Sinnendinge unabhängig; die Ideen sind für sich seiend. Darum sind sie eigene Wirklichkeiten, nicht bloß Gedanken oder Vorstellungen einer Person, weder Gottes noch gar des endlichen Geistes. Die Ideen sind das Erkennbare, der Geist als Objekt. Die Dinge dagegen sind mannigfache Spiegelungen der Idee. Sie sind sinnlich; Sinnlichkeit bedeutet für Platon abgeschwächte, in Raum und Zeit begrenzte Wirklichkeit. Die Sinnendinge haben alles, was sie an Sein besitzen, von der Idee, an der sie teilhaben oder die in ihnen gegenwärtig ist; sie sind nur Schattenbilder der Idee. Der Grund für die Verzerrung der Idee in den Sinnendingen ist das Nichtsein, der Raum; er ist die Ursache der Mannigfaltigkeit und der abgeschwächten Wirklichkeit der Dinge. Er selbst ist nichts Wirkliches, hat aber dennoch seine große Bedeutung als „Aufnehmerin" der Idee, so daß er in gewissem Sinn als dritter Bereich neben Idee und Sinnending steht[21]. Weil der Raum nicht wirklich ist, ist er auch nicht erkennbar. Das Verhältnis zwischen Idee und Sinnending ist demnach nicht ein Gegenüber gleichwertiger Pole. Vielmehr liegt die ganze Wirklichkeit bei der Idee; das Sinnending hat kein anderes, eigenes Sein, sondern in ihm findet sich das Sein der Idee, getrübt durch den Raum. Indem sich das Wirkliche mit dem Nichtwirklichen verbindet, entsteht das Halbwirkliche.

Die Sinnenwelt als ganze ist ein vollkommenes Lebewesen, der „gewordene Gott"[22]; innerhalb dieses Weltganzen gelten als vernünftige Lebewesen nicht nur die Menschen, sondern in noch weit höherem Maße auch die Himmelskörper, die „gewordenen Götter"[23]. Jedes Lebewesen, also die Welt und ebenso jedes der in ihr befindlichen Vernunftwesen, hat eine Seele; die Seele vermittelt die Idee an das Sinnending; sie ist zugleich der Grund der Bewegung, denn sie ist mit der Idee des Lebens verbunden, d. h. ihr Wesen ist das Leben[24]. Lebensprinzip des Leibes sind aber nur die niederen Seelenteile, die der Seele für die Zeit ihrer Verbindung mit dem Leib zuwachsen. Wenn man die Seele in ihrem reinen Wesen betrachtet, ist sie von der Art der Idee, also geistig, und bleibt damit vom Entstehen und Vergehen des Leibes unberührt[25]. Sie ist aber ein

[21] Vgl. Phaid. 79 a: *θῶμεν δύο εἴδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ ἀϊδές;* aber Tim. 52 d: *ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι.*

[22] Tim. 34 b. [23] Tim. 40 d.

[24] Tim. 30 b und Phaid. 105 c ff. [25] Phaid. 79 d ff.

Einzelwesen wie der Leib, mit dem sie verbunden ist wie der Steuermann mit dem Wagen[26]. Die Seele ist auf die Idee bezogen; sie ist das Erkennende, der Geist als Subjekt[27]. Die Seele ist somit weder Idee noch Sinnending, sondern ein dritter Bereich. Idee und Seele entsprechen einander als Objekt und Subjekt, Erkennbares und Erkennendes. Über beiden steht ein Höchstes, in dem dieser Gegensatz ausgeglichen ist, das „Gute“, das den Ideen die Erkennbarkeit und den Seelen die Erkenntniskraft verleiht.

Aristoteles hält an der Zweiweltenlehre Platons fest. Er unterscheidet entsprechend zwei Substanzen: das Wesen und das Einzelding. Das Wesen entspricht der platonischen Idee. Es ist das Allgemeine in den vielen Einzelnen. Es ist zugleich das Geistige in den sinnlichen Dingen; geistig bedeutet auch für Aristoteles schlechthin, d. h. ohne Einschränkung durch Raum und Zeit, wirklich. Da Aristoteles diesen Standpunkt zunächst nicht in der Nachfolge der platonischen Ideenlehre entwickelt, sondern als naturphilosophische Lehre zur Erklärung des Werdens, scheint ein Gegensatz aufzutreten zwischen dem allgemeinen und beständigen Wesen und der individuellen und vergänglichen Form, doch beruht dieser Gegensatz lediglich auf der Betrachtungsweise, denn das Wesen ist an sich allgemein und ewig, in seiner Verbindung mit einer Materie aber der Zahl nach — nicht der Art nach — von den anderen Wesen verschieden und nur solange beständig, wie die Verbindung mit der Materie währt; was individuell ist und was entsteht und vergeht, ist nicht das Wesen an sich, sondern nur das durch die Verbindung mit der Materie vereinzelte Wesen, die Form. Die Form ist das Erkennbare im Ding. Die Einzeldinge sind, wie bei Platon, mannigfach. Sie sind ferner sinnlich; das bedeutet für Aristoteles wiederum abgeleitete, in Raum und Zeit eingeschränkte Wirklichkeit. Wenn die Einzeldinge erste Substanzen heißen, dann nur im Sinne des *πρὸς ἡμᾶς*. Die Einzeldinge sind nur wirklich auf Grund der Form; sie haben kein anderes Sein, als die Form ihnen mitteilt. Die Grundlage, aus der heraus die Einzeldinge verwirklicht werden, ist die Materie; sie ist der Grund der Vielheit und Potentialität der Einzeldinge. Die Materie hat keine Wirklichkeit, sondern sie ist die reine Möglichkeit, so daß sie nur in gewisser Beziehung eine dritte Weise der Substanz neben Wesen und Einzelding ist[28]. Weil die Materie nicht wirklich ist, ist sie auch nicht erkennbar. Damit wird die Materie zwar bei Aristoteles näher bestimmt als der Raum bei Platon, aber nicht höher bewertet. Auch hier gibt es kein Gegenüber gleichrangiger Bereiche; vielmehr ist das Wesen das allein Wirkliche; das Einzelding ist nichts anderes als das durch die Materie individualisierte Wesen. Es ist zwar das immer wieder betonte Anliegen des Aristoteles, die Einzeldinge höher zu bewerten als Platon, aber er geht nicht den Weg, die Materie als die Grundlage der Einzel-

---

[26] Phaid. 246 a ff.
[27] Phaid. 65 e ff.
[28] Vgl. Met. VI 3, 1029 a 29: *τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης*; aber De an. II 1, 412 a 6: *λέγομεν δὴ γένος ἕν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν ὡς ὕλην . . ., ἕτερον δὲ μορφὴν καὶ εἶδος . . ., καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων.*

dinge höher zu bewerten, sondern er ist genau wie Platon überzeugt, daß das Wesen das allein Wirkliche ist; er hebt lediglich die enge Verbindung des Wesens mit der Materie hervor, um die angebliche Kluft zwischen beiden zu beseitigen: damit liegt die Wirklichkeit nun zwar bei den Einzeldingen, aber was in diesen Dingen wirklich ist, ist doch wieder nur die Form.

Auch für Aristoteles sind nicht nur die Menschen, sondern auch in noch vollkommenerer Weise die Himmelssphären Lebewesen[29]. Das Lebewesen hat als Lebensprinzip die Seele. Die Seele ist damit Form des Leibes, d.h. das individualisierte Wesen, das dem Leib sein eigentümliches Sein, nämlich das Belebtsein, verleiht und mit dem Lebewesen entsteht und vergeht[30]. Doch gilt das nur für die niederen Seelenteile[31]. Der höhere Bestandteil der Seele ist nicht Form des Leibes, sondern vom Leib unabhängig, ungeworden und unsterblich[32]. Er ist eine „getrennte Substanz", doch wird nicht klar, ob er eine Einzelsubstanz ist; Aristoteles selbst hat offenbar die Frage nach der Möglichkeit geistiger Einzelwesen gar nicht gestellt, sondern die Geistseelen ähnlich wie die Formen gedacht, ohne sie aber damit gleichzusetzen. Der geistige Seelenteil befaßt sich nur mit der Form; er erkennt die Dinge, indem er sich ihre Form zu eigen macht[33]. Die Seele ist damit einerseits kein Körperwesen, aber sie ist andererseits auch keine Form. Form und Geistseele sind vielmehr aufeinander hingeordnet: die Form ist erkennbar für die Seele, und die Seele erkennt die Form. Über dem polaren Verhältnis der Form und der Geistseele steht die Gottheit, die zugleich höchste Form und denkendes Subjekt ist.

Weder Platon noch Aristoteles hat die Geistseele in den Dualismus von Idee bzw. Form und Sinnending eingefügt. Die Idee bzw. Form ist allgemein und geistig, das Sinnending dagegen ist mannigfach und körperlich; damit stehen diese beiden Bereiche einander klar gegenüber. Die Seele aber ist mannigfach und trotzdem geistig; weil sie mannigfach ist, d.h. in zahlreichen Individuen auftritt, kann sie nicht Idee bzw. Form sein, denn Idee und Form sind an sich nicht individuell, sondern allgemein und werden erst durch ihre Verbindung mit der Materie individualisiert, während die Geistseele gerade auch in ihrer Trennung vom Leib ein Einzelwesen ist (der Sokrates des Phaidon erwartet ja nicht, in einen allgemeinen „Seelenozean" einzugehen, wie ihn später Averroes gelehrt hat, sondern er hat das Bewußtsein, daß seine Seele als dieses bestimmte Einzelwesen weiterbestehen wird); weil die Seele aber zugleich geistig ist, kann sie auch nicht zum Bereich der Einzeldinge gerechnet werden, denn die Einzeldinge sind körperlich-sinnlich (Aristoteles bemerkt einmal ausdrücklich, daß ihm als

---

29 De caelo II 12, 292 a 18 ff.

30 De an. II 1, 412 a 15 ff.

31 Dennoch ist nur diese Auffassung der Seele als der Form des Leibes später als die aristotelische angesehen worden, und zwar wegen der naturalistischen Aristoteles-Interpretation des späten Peripatos, vor allem des Alexander von Aphrodisias.

32 De part. an. I 1, 641 a 17 ff.; de an. III 5, 430 a 17 ff.

33 Met. VII 11, 1036 a 28; de an. III 4, 429 a 15 ff.

Einzelsubstanzen vorzüglich die Körper gelten[34]), während die Seele gerade in scharfem Gegensatz zu allem Körperlich-Sinnlichen steht. Weder bei Platon noch bei Aristoteles ist die Geistseele also in das Spannungsfeld von *κόσμος νοητός* und *κόσμος αἰσθητός* eingegliedert, sondern sie steht außerhalb; bisweilen wird sie als Bindeglied zwischen beiden Bereichen hingestellt[35], bisweilen wird sie aber bei der Darstellung des Gegenüber der beiden Bereiche auch ganz außer acht gelassen (bei den leblosen Körpern scheidet sie ja ohnehin aus). Daß beide Philosophen diese Frage nach der Stellung der Geistseele offengelassen haben, beruht wohl darauf, daß sie sie gar nicht als eigentliches Problem empfunden haben; als solches wurde sie erst im Christentum betrachtet, wie im folgenden Abschnitt darzustellen sein wird.

b) Die Lehre von den Geistwesen im Christentum

Die Stellung der geistigen Substanzen wurde erst vom Christentum schärfer erfaßt, nämlich durch die theologische Festlegung der Trinitäts- und der Inkarnationslehre, die nun kurz umrissen werden soll.

Die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes mußte gegen zwei Irrlehren abgegrenzt werden. Der sogenannte Monarchianismus betonte vor allem die Einheit Gottes; Sohn und Heiliger Geist mußten dann entweder mit dem Vater identisch sein, nur Erscheinungsweisen des einen Gottes (Sabellius), oder sie konnten nicht Gott im eigentlichen Sinn sein, sondern nur Geschöpfe Gottes (Arius, Mazedonius). Der sogenannte Tritheismus dagegen ging von der Dreiheit Gottes aus; die Einheit in Vater, Sohn und Heiligem Geist war dann nur noch eine spezifische, aber keine numerische (Johann Philoponus) oder gar nur noch eine logische, aber keine reale (Roscellin). Gegenüber diesen einseitigen Auffassungen legte die Kirche ihre Trinitätslehre auf den Konzilien von Nizäa (325) und Konstantinopel (381) dar. Die Grundlage der kirchlichen Lehre ist der Unterschied von Natur und Person: in Gott gibt es nur eine Natur, aber drei Personen.

Ebenso mußte auch die Lehre von der Menschwerdung Gottes gegen zwei Irrlehren klargestellt werden. Der Nestorianismus hob den Unterschied zwischen Gott und Mensch hervor und folgerte daraus zwei Personen, die keine physische, sondern nur eine moralische Einheit bilden. Umgekehrt hob der Monophysitismus (Eutyches) die Einheit von Gott und Mensch hervor und schloß daraus auf eine Natur. Gegen diese beiden extremen Standpunkte grenzte die Kirche die Lehre von der hypostatischen Union ab auf den Konzilien von Ephesus (431) und Chalzedon (451). Auch dieser Lehrpunkt gründet wieder auf der Unterscheidung von Natur und Person: in Christus ist eine Person, die zweite Person der Trinität, in zwei Naturen, der göttlichen und der menschlichen.

---

[34] De an. II 1, 412 a 11 ff.

[35] z. B. wenn Platon sagt (Tim. 30 b), die Idee könne den Dingen nicht ohne Vermittlung der Seele innewohnen.

Mit der Festlegung dieser beiden Lehrpunkte sind zwei entscheidend wichtige Aussagen über die Stellung der Geistwesen gemacht. Die erste besteht in Folgendem: Grob skizzierend läßt sich sagen, daß für die antike Metaphysik alles Geistige allgemein war; das gilt nicht nur von der Idee Platons und der Form des Aristoteles, sondern auch von Gott, der als Idee der Ideen bzw. Form der Formen gefaßt wurde, und ebenso vom geistigen Teil der Seele bei Aristoteles; eine Ausnahme macht die Geistseele bei Platon, die eindeutig individuell ist, aber gerade deswegen nicht in das platonische System paßt. Hier begründet nun die christliche Lehre den Unterschied zwischen dem allgemeinen und dem individuellen Geist. In den beiden dargelegten Lehrentscheidungen spielt nämlich die Unterscheidung von Natur und Person eine wichtige Rolle. Mit dem Begriff der Natur wird der antike Begriff der Idee bzw. Form wieder aufgenommen: die Natur bezeichnet den inneren Grund eines Dinges, das, wodurch es das ist, was es ist. Der ihm gegenüberstehende Begriff der Person aber ist, obwohl von der Stoa entlehnt, in seinem Sinngehalt erst vom Christentum geprägt worden: Person ist die Hypostase, d.h. die vollständige, subsistente Einzelsubstanz, einer geistigen Natur; die klassische Definition gibt Boethius: persona est naturae rationalis individua substantia. In Gott findet sich zwar nur eine Natur, aber eine Mehrzahl von gleichrangigen Personen. Damit ist das geistige Individuum, die Person, klar abgegrenzt gegenüber dem geistigen Allgemeinen, der Natur.

Die zweite Aussage über die Stellung der geistigen Einzelwesen, die in der christlichen Personlehre enthalten ist, läßt sich so umschreiben: Für die antike Metaphysik war, wiederum grob gesprochen, alles Individuelle körperlich-sinnlich und damit nicht im eigentlichen Sinn wirklich; auch die Seele wurde dort, wo sie als individuell erkannt wurde, nicht als rein geistig, sondern als Übergang vom Geistigen zum Sinnlichen gefaßt, nämlich bei Platon als Vermittlung der Idee an den Leib und bei Aristoteles als Form des Leibes. Hier hebt die Lehre des Christentums die Verschiedenheit zwischen dem individuellen Sinnending und dem individuellen Geist hervor. Gott selbst, das rein geistige Wesen, ist Individuum, ist Person. Damit ist das geistige Einzelwesen deutlich abgehoben von der Mannigfaltigkeit der körperlichen Dinge.

Nachdem Gott als Person, d.h. als geistiges Individuum, erkannt war, lag es nahe, den Personbegriff — in analoger Weise — auch auf die geschaffenen Geistwesen anzuwenden, vorab auf den Menschen, der ja als das Ebenbild Gottes verstanden wurde. In den Schriften der alten Christenheit wird kaum ein Wort aus dem Alten Testament so oft zitiert wie die Verse des Buches Genesis, nach denen Gott den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis erschaffen hat. Gott hat nicht nur die Art geschaffen, sondern jeden einzelnen Menschen, und ebenso hat er jeden Einzelnen erlöst und zur Seligkeit berufen. Diese personale Würde ist der neue Aspekt, unter dem das Christentum den einzelnen Menschen sieht; der Einzelmensch gewinnt damit eine Bedeutung, die der antiken Metaphysik unbekannt ist. Die ersten Kirchenväter bezogen nun die Schöpfung, Erlösung

und Auferstehung des Einzelnen einfach auf den ganzen Menschen, also auf Leib und Seele, wobei sie vielfach, wie oben geschildert wurde, die Seele im stoischen Sinn stofflich faßten und darum für sterblich hielten. Als man aber durch die platonische Philosophie den Gedanken rein geistiger Wesen fassen lernte, ging man dazu über, innerhalb des Menschen zu differenzieren und der Seele die Vorrangstellung vor dem Leib zuzuweisen. Zwar hält man daran fest, daß der ganze Mensch Gottes Ebenbild ist, daß also auch der Leib gut ist und daß die Verbindung der Seele mit dem Leib gottgewollt ist und in der Auferstehung des Fleisches wiederhergestellt werden wird, aber man sieht nun die Gottebenbildlichkeit und damit die Personalität des ganzen Menschen begründet in der geistigen Seele. Von da her kann Augustinus — und mit ihm fast die ganze Patristik und eine bedeutende Strömung der Scholastik — die Seele als den eigentlichen Menschen und den Leib als ihr Werkzeug ansehen. Die Seele steht damit über dem Leib und ist in gewisser Weise unabhängig von ihm, so daß sie nach dem Tod des ganzen Menschen allein weiterlebt, bis sie endlich wieder mit dem auferstandenen Leib verbunden wird. Diese individuelle Substantialität gilt naturgemäß in noch höherem Maße als von der Menschenseele vom Engel. Daß es sich hier nicht etwa um Gedanken handelt, die dem Christentum ursprünglich fremd gewesen und erst durch die Berührung mit der platonischen Philosophie in das Christentum eingedrungen wären, sondern um eine Entfaltung und Verdeutlichung ursprünglich christlichen Gedankengutes mit Hilfe der platonischen Philosophie, wird schon daran deutlich, daß der Gedanke von der Unabhängigkeit und Unsterblichkeit der Geistseele auch von platonfeindlichen Richtungen der christlichen Philosophie nie mehr aufgegeben und später von der Kirche zum Dogma erhoben wurde[36].

c) Die Versuche zur Vereinigung beider Standpunkte und die Lehre von der materia spiritualis

Wegen der christlichen Personauffassung suchten die Kirchenväter die Individualität der Geistwesen und die Selbständigkeit der geistigen Seele gegenüber dem Leib hervorzuheben. Mit diesem Anliegen traten sie an die antike Metaphysik heran. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß Aristoteles im ganzen Mittelalter so verstanden wurde, als sei nicht nur die sinnliche, sondern auch die geistige Seele für ihn nur Form des Leibes und damit an den Leib gebunden.

---

[36] Wie lebendig das Bewußtsein von der Hochschätzung des Individuellen im Christentum bei den Vertretern der Lehre von der materia spiritualis war, kann folgende Stelle zeigen: Et quia omnia quae tracto sunt propter theologiam, patet per rationes theologicas quod universale non habet comparationem ad singularia. Non enim deus fecit hunc mundum propter universalem hominem, sed propter personas singulares; nec creavit humanum genus nec redemit propter hominem universalem, sed propter personas singulares; nec gloria est parata principaliter homini universali, sed electis personis et certis in numero. manifestum est igitur, quod singulare sine comparatione est melius quam universale (Roger Bacon, Comm. nat. l. 1, p. 2, d. 3, c. 1).

Eine solche Auffassung mußten die Kirchenväter als der christlichen Lehre entgegenstehend empfinden. Auf der anderen Seite hatte Platon die Menschenseele als individuell und vom Leib unabhängig betrachtet. Dieser Standpunkt schien der christlichen Auffassung nahe zu kommen. Wir werden darum in der Patristik und auch in der Frühscholastik finden, daß man sich in der Auffassung der Geistwesen an Platon anschließt und Aristoteles bekämpft.

Die bezeichnendsten Erklärungen der patristischen und frühscholastischen Philosophie über die Stellung der geistigen Substanzen sollen hier wiedergegeben werden.

Chalcidius: At vero Aristoteles animam definit hactenus: anima est prima perfectio corporis naturalis organici possibilitate vitam habentis *(Comm. in Tim. c. 222).* — Adversum quae ita respondetur. Alia quidem fere omnia recte et prout fert natura rerum Platonicisque dogmatibus consentanee dicta, sed de animae substantia erratum videri. Non enim specialem essentiam fore animam, quam appellat Aristoteles entelechiam: haec quippe forma est corporibus accidens, ut censet Plato, quam hic specialem essentiam nuncupat, et est imago speciei purae a corpore et intelligibilis, penes quam est dignitas exemplaris. Igitur iuxta hanc formam, qua formantur corpora, nomina esse imposita rebus verum est, animam tamen esse formabilem hanc speciem nemo ei concedit: hoc quippe formabile fit et corrumpitur corporibus solutis, anima vero omni est corpore antiquior habens olim et ante coniugationem corporis substantiam propriam, extinctisque animalibus separatur sine perpetuitatis incommodo, ut quam constet in aeterno esse motu, quia habet internum domesticumque ex natura sua motum. Aliud est igitur anima et item aliud specialis essentia (c. 225). Est igitur anima iuxta Platonem substantia carens corpore, semet ipsam movens, rationabilis (c. 226)[37].

Chalcidius zitiert zunächst wörtlich die aristotelische Seelendefinition aus dem zweiten Buch De anima und bringt dann seine Einwände gegen diese Bestimmung: Was Aristoteles Entelechie nennt, ist das platonische Artwesen, die Idee, aber nicht in ihrem körperlosen, geistigen Sein, das Vorbild für alles andere Sein ist, sondern nur als Abbild davon: in der Sprache der Scholastik: nicht das universale ante rem, sondern das universale in re. Diese Form gibt zwar den Dingen den Namen, d. h. sie ist das Geistige, Erkennbare in den Dingen, aber sie entsteht und vergeht mit den Dingen, d. h. sie ist nichts Eigenständiges, sondern etwas vom Bestand der körperlichen Dinge Abhängiges. Die Seele dagegen ist präexistent und unsterblich; sie ist unabhängig vom Leib, hat ihr Leben ganz aus sich selbst. Darum kann die Seele keine Form sein. So kommt Chalcidius dazu, die platonische

[37] „Aristoteles aber definiert die Seele so: die Seele ist die erste Vollendung eines natürlichen, organischen Körpers, der der Möglichkeit nach das Leben besitzt.“ „Dagegen stelle ich folgende Antwort: fast alles andere ist richtig und der Natur der Dinge gemäß ausgeführt und stimmt mit den platonischen Lehrpunkten überein, aber was die Substanz der Seele betrifft, so scheint ein Irrtum vorzuliegen. Die Seele kann nämlich nicht ein Artwesen sein, das Aristoteles Entelechie nennt, denn diese, die Aristoteles Artwesen nennt, ist nach dem Urteil Platons die zu den Körpern hinzutretende Form und ist nur ein Abbild des körperlosen, geistigen Wesens, das die Würde des Vorbildes besitzt. Daher ist es zwar wahr, daß den Dingen ihre Namen gegeben werden gemäß dieser Form, durch die die Körper geformt werden, aber daß die Seele dieses mit Formkraft ausgestattete Wesen ist, wird ihm niemand zugeben, denn diese Form entsteht und vergeht zugleich mit den Körpern, die Seele aber ist früher als jeder Körper, da sie längst, auch vor ihrer Verbindung mit dem Körper, eine eigene Substanz besitzt und nach dem Tod des Leibes sich von ihm trennt, ohne eine Einbuße an ihrem immerwährenden Leben zu erleiden, so daß es feststeht, daß sie in ewiger Bewegung ist, da diese Bewegung ihr innerlich zu eigen ist und aus ihrer eigenen Natur entspringt. Die Seele ist also von einem Artwesen ganz verschieden.“ „Die Seele ist also nach Platon eine körperlose, sich selbst bewegende, vernünftige Substanz.“

Seelendefinition anzunehmen. Es ist aber zu fragen, ob die Deutung, die Chalcidius hier der aristotelischen Lehre gibt und die in der Scholastik stark nachgewirkt hat, überhaupt zutrifft. Sie läßt sich in zwei Sätze zusammenfassen: Für Aristoteles ist die Seele Form des Leibes, und für ihn ist die Form an den Stoff gebunden. Beide Sätze sind, wie oben schon dargelegt wurde, nur bedingt richtig. Für Aristoteles ist zwar die Seele, nicht aber der *νοῦς* Form des Leibes, und andererseits kann für ihn zwar nicht die individuelle Form, sehr wohl aber das allgemeine Wesen für sich sein. Zwar ist die hier vorgetragene Auslegung umstritten, doch ist die Folgerung, die Chalcidius aus seiner Deutung zieht, nämlich daß dann für Aristoteles die Geistseele sterblich sei, mit Sicherheit falsch, denn Aristoteles lehrt ausdrücklich die Unsterblichkeit des *νοῦς,* so daß zumindest eine der Prämissen des Chalcidius falsch sein muß.

G r e g o r v o n N a z i a n z : *Ἀριστοτέλους . . . τοὺς θνητοὺς περὶ ψυχῆς λόγους (Or. 27, 10: PG 36, 24 c)*[38].

Auch Gregor versteht also Aristoteles so, daß er die Sterblichkeit der Seele, d. h. ihre Abhängigkeit vom Leib, lehre.

G r e g o r v o n N y s s a : *ἡ δὲ ἡμετέρα περὶ αὐτῆς δόξα οὕτως ἔχει· ψυχή ἐστιν οὐσία γεννετή, οὐσία ζῶσα, νοερά, σώματι ὀργανικῷ καὶ αἰσθητικῷ δύναμιν ζωτικὴν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴν δι' ἑαυτῆς ἐνιοῦσα, ἕως ἂν ἡ δεκτικὴ τούτων συνέστηκε φύσις* *(De an. et res., PG 46, 29 b). ὅμοιον εἰπὲ τοῦτο ἐκείνῳ. τὸ γάρ κατ' εἰκόνα γενόμενον διὰ πάντων ἔχει πάντως τὴν πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ὁμοιότητα, νοερὰν τοῦ νοεροῦ, καὶ τοῦ ἀσωμάτου ἀσώματον, ὄγκου τε παντὸς ἀπηλλαγμένον ὥσπερ ἐκεῖνο, καὶ πᾶσαν ἐκφεῦγον διὰ σημαντικὴν καταμέτρησιν ὁμοίως ἐκείνῳ (pag. 41 c)*[39].

Die Seele hat, so wird hier gesagt, aus sich selbst, aus ihrer geistigen Natur, das Leben; sie teilt dem Leib die Lebenskraft mit, solange er besteht; darin liegt, daß sie an das Entstehen und Vergehen des Leibes nicht gebunden ist. Der Grund dafür, daß die Seele das Leben aus sich selbst hat, ist, daß sie nach dem Bilde Gottes geschaffen ist und darum ebenso geistig ist wie ihr Urbild.

A u g u s t i n u s : Si autem definire tibi animum vis et ideo quaeris, quid sit animus, facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accomodata *(De quant. an. c. 23; PL 32, 1048).* Sexto die factum hominem ad imaginem dei, quod nisi secundum animam recte intelligi non potest *(De gen. ad litt. VII c. 28, n. 40: PL 34, 370*[40]*).*

Augustinus definiert die Seele — er sagt animus, nicht anima, um schon damit deutlich zu machen, daß er nicht zuerst an das Lebensprinzip, sondern an den Geist denkt — als vernunftbegabte Substanz und fügt erst dann ihre Verbindung mit dem Leib hinzu; er betrachtet die Seele also primär in sich, nicht in ihrer Beziehung zum Leib. Die Geistigkeit der Seele beruht darauf, daß sie Ebenbild Gottes ist — Augustinus bezieht das Schriftwort von der Gottebenbildlichkeit des Menschen auf die Seele,

---

[38] „Aristoteles behauptet die Sterblichkeit der Seele."

[39] „Unsere Meinung darüber ist folgende: Die Seele ist eine geschaffene, lebendige, geistige Substanz, die einem organischen, sinnlichen Körper die Fähigkeit des Lebens und der sinnlichen Wahrnehmung durch sich selbst verleiht, solange die Natur, die dies aufnimmt, besteht." „Gib jenem die entsprechende Antwort: Das, was nach einem Bild entstanden ist, weist in allem ganz und gar die Ähnlichkeit mit dem Urbild auf; es ist geistig, wenn jenes geistig, unkörperlich, wenn jenes unkörperlich ist, es ist von aller körperlichen Schwere frei wie jenes und entrinnt der ganzen räumlichen Ausdehnung ähnlich wie jenes."

[40] „Wenn du aber den Geist definiert haben willst und darum fragst, was er sei, so antworte ich ohne Schwierigkeit: er scheint mir eine vernunftbegabte Substanz zu sein, die einem Leib angepaßt ist, um ihn zu leiten." „Am sechsten Tage wurde der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen, was man nur auf die Seele beziehen kann, wenn man es recht verstehen will."

denn sie ist für ihn der vornehmste Teil des Menschen, der eigentliche Mensch. Der Gegensatz zur aristotelischen Seelendefinition kann kaum schärfer ausgedrückt werden: hier die Seele als Ebenbild des geistigen Gottes, dort als Lebensprinzip des Leibes.

Nemesius: *Δῆλον δέ, ὅτι καὶ τούτων οἱ μὲν ἄλλοι τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι λέγουσιν, Ἀριστοτέλης δὲ καί Δικαίαρχος ἀνούσιον (De nat. hom. c. 2: PG 40, 537 a). Οὕτως ἐνταῦθα γεννηθεῖσα ἡ ψυχὴ ἐν τῷ σώματι τελείοι τὸ ζῷον, ὡς μήτε ἄνευ σώματος εἶναί ποτε τὴν ψυχὴν μήτε σῶμα δίχα ψυχῆς. Σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ ψυχή· σώματος δέ ἐστι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει καὶ σώματι τοιῷδε· καθ' ἑαυτὴν δὲ οὐχ ὑπάρχει. Ἀλλὰ πρῶτον μὲν τὸ ζωτικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ψυχὴν καλεῖ, χωρίζων αὐτῆς τὸ λογικόν. Ἔδει δὲ πᾶσαν ὁμοῦ λαβεῖν τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου, καὶ μὴ ἀπὸ μέρους, καὶ ταῦτα τοῦ ἀσθενεστάτου, περὶ τοῦ παντὸς ἀποφαίνεσθαι (pag. 561 b—564 a). Οὐ δύναται τοίνυν ἡ ψυχὴ κατ' οὐδένα τρόπον ἐντελέχεια τοῦ σώματος εἶναι, ἀλλ' οὐσία αὐτοτελής, ἀσώματος (pag. 565 a). Εἰ δὲ τὴν ψυχὴν ἀπεδείξαμεν μήτε σῶμα οὖσαν μήτε ἁρμονίαν μήτε κρᾶσιν μήτε ἄλλην τινὰ ποιότητα, δῆλον ἐκ τούτων, ὡς οὐσία τίς ἐστιν ἀσώματος ἡ ψυχή . . . τοῖς αὐτοῖς δὲ χρησάμενον ἔστιν ἀποδεῖξαι τὴν ψυχὴν ἀθάνατον οὖσαν (pag. 589 a-b)*[41].

Nemesius wendet sich gegen die aristotelische Seelenauffassung, die die Seele nicht als Substanz betrachte. Er wendet ein, daß nach dieser Auffassung die Seele zwar selbst kein Körper ist, aber vom Körper abhängig, und daß sie damit ohne den Körper gar nicht bestehen kann. Aristoteles wird vorgeworfen, was er von der Seele aussage, gelte nur für den niedersten Teil der Seele, für das Lebensprinzip, aber nicht für die ganze Seele. Alle diese Feststellungen des Nemesius bestehen durchaus zu Recht, denn für Aristoteles ist der niedere Seelenteil in der Tat keine eigene Substanz, sondern nur Entelechie des Leibes und als solche vom Bestehen des Leibes abhängig. Das Mißverständnis aber liegt darin, daß Nemesius glaubt, Aristoteles dehne diese Aussagen auf die ganze menschliche Seele aus, kenne also keine substantielle, vom Leib unabhängige Geistseele. Es wurde gezeigt, daß diese im Mittelalter immer wieder vertretene Ansicht keineswegs zutrifft. Aber auch wenn Nemesius Aristoteles zu Unrecht tadelt, zeigen seine Erklärungen klar, worauf es dem christlichen Denker ankommt: Die Seele ist weit mehr als bloß Lebensprinzip; sie ist eine geistige, vom Leib unabhängige und darum unsterbliche Substanz.

Äneas von Gaza: *Προβεβίωκε* (sc. *ἡ ψυχή*) *καὶ βιώσεται· τουτὶ γάρ μὲ διδάσκειν ἐθέλουσιν οἱ πάλαι σοφοί (Theophr.: PG 85, 877 c). Ὁ δὲ τούτου μαθητὴς Ἀριστοτέλης οὐ ταῦτ', ἀλλ' ἐντελέχειαν ὀνοματοποιῶν εἶναι τὴν ψυχήν, οἷον τῇ ὕλῃ τὸ τέλειον ἐπεισάγουσαν· καὶ εἶδος οὖσαν τῷ σώματι συνδιαλύεσθαι (pag. 881 a-b). Τὸν γὰρ Ἀριστοτέλην σιωπήσομαι, ὃς δι' ὑπερβολὴν σοφίας τὴν τῆς ψυχῆς ἀθανασίαν ἀφείλετο (pag. 884 a)*[42].

---

41 „Offenbar nennen die andern die Seele eine Substanz, Aristoteles und Dikaiarch aber betrachten sie als nicht substantiell.“ „Wenn die Seele im Leib entstanden ist, gibt sie dem Lebewesen die Vollendung, so daß weder die Seele einmal ohne den Leib noch der Leib ohne die Seele ist. Denn die Seele ist zwar kein Körper, aber sie gehört zum Körper und deswegen ist sie im Körper, und zwar in einem so beschaffenen Körper. An sich selbst aber hat sie keine Wirklichkeit. Aber zunächst ist zu sagen, daß Aristoteles den lebenspendenden Teil der Seele als Seele bezeichnet, indem er den geistigen Teil von ihr abtrennt. Er hätte aber die ganze Menschenseele zugleich nehmen müssen und durfte nicht von einem Teil, und dazu noch von dem schwächsten, auf die ganze Seele schließen.“ „Demnach kann die Seele auf gar keine Weise Entelechie des Leibes sein, sondern nur eine unabhängige, unkörperliche Substanz.“ „Wenn wir so gezeigt haben, daß die Seele weder ein Körper ist noch eine Harmonie noch eine Mischung noch eine andere Qualität, so ergibt sich daraus, daß die Seele eine unkörperliche Substanz ist . . . Mit den gleichen Gründen läßt sich beweisen, daß die Seele unsterblich ist.“

42 „Die Seele hat ihr Leben vor dem Leib gehabt und wird es nach ihm noch haben. Das ist es nämlich, was mich die Weisen der alten Zeit lehren mochten.“ „Platons Schüler Aristoteles aber lehrte nicht dasselbe, sondern sagte mit einem neuen Begriff, die Seele sei eine Entelechie, die der Materie die Vollendung bringe, und da sie ein Wesen sei, gehe sie mit dem Körper zugrunde.“ „Aristoteles will ich mit Schweigen übergehen, der aus Übermaß an Weisheit die Unsterblichkeit der Seele beseitigte.“

Äneas vertritt nicht nur die Unsterblichkeit, sondern auch die Präexistenz der Seele. Wieder wendet er sich gegen Aristoteles, weil er die Seele als Entelechie vom Leib abhängig mache und ihr damit die Unsterblichkeit, auf die Äneas vor allem den Ton legt, nehme.

Leontius von Byzanz: *Τί γὰρ λείποι τῇ ψυχῇ, χωριστὴν ἐχούσῃ καὶ ἰδίαν ζωήν, πρὸς τὸ εἶναι οὐσίαν ἀσώματον αὐτοκίνητον; τοῦτο γὰρ αὐτῆς δηλοῖ καὶ τὸ ἀθάνατον καὶ τὸ ἀνώλεθρον (Contra Nestor. et Eutych. l. 1: PG 86, 1281 b)*[43].

Auch Leontius betont, daß die Seele ein vom Leib unabhängiges Leben hat. Darum ist sie eine eigene Substanz und wird den Leib überleben.

Cassiodorus: Anima autem hominis, ut veracium doctorum consentit auctoritas, est de deo creata, spiritalis propriaque substantia, sui corporis vivificatrix, rationabilis quidem et immortalis, sed in bonum malumque convertibilis *(De an. c. 2: PL 70, 1283 a)*[44].

Diese Stelle ist eine Zusammenfassung der allgemeinen Auffassung, nach der die Seele zunächst eine eigene, d. h. vom Leib nicht abhängige, geistige Substanz ist und erst als solche dem Leib das Leben verleiht. Als geistige Substanz wird sie jedoch abgehoben von der unveränderlichen Idee, wenn gesagt wird, daß sie gut und schlecht handeln, also sich verändern kann.

Alkuin: Hoc modo anima definiri potest iuxta suae proprietatem naturae: anima seu animus est spiritus intellectualis, rationalis, semper in motu, semper vivens, bonae malaeque voluntatis capax *(De an. rat. c. 10: PL 101, 643 d—644 a)*[45].

Die Geistigkeit der Seele wird in mehreren fast gleichbedeutenden und darum kaum übersetzbaren Wendungen betont; das zeigt deutlich, worauf Alkuin bei der Bestimmung der Seele den Schwerpunkt gelegt wissen will. Hinzugefügt wird zur Geistigkeit das immerwährende Leben der Seele, das also vom Tod des Leibes nicht berührt werden kann. Vom Leib ist in der Definition gar nicht die Rede, sondern Alkuin sagt ausdrücklich, er wolle die Seele nach der Eigenart ihrer Natur bestimmen; das weist darauf hin, daß die Seele nach der Auffassung des Autors ganz in sich gründet und ihre Wirklichkeit unabhängig vom Leib hat, ganz im Gegensatz zur Definition des Aristoteles, der die Seele gerade durch ihr Verhältnis zum Leib bestimmt. Wieder wird auch auf die Fähigkeit der Seele zu spontanem Handeln hingewiesen, die sie grundlegend von der objektiv-geistigen Idee unterscheidet.

Gilbertus Porretanus: Non enim (sc. humana anima), sicut quidam dixerunt, est *ἐντελέχεια*, hoc est forma, sed potius substantia, id est subsistens habens in se formas et diversorum generum accidentia est *(Comm. in libr. de duab. nat. et una pers. Chr.: PL* 64, 1371 d)[46].

Gilbert stellt hier Form und Substanz in Gegensatz: die Substanz ist etwas für sich Bestehendes, die Form aber nicht. Wegen dieser Auffassung, daß die Form keine Substanz ist, also nicht für sich bestehen kann, kann für Gilbert die Seele nicht Form sein, denn

---

[43] „Denn was fehlt der Seele, die ein getrenntes und eigenes Leben hat, um eine unkörperliche, selbstbewegte Substanz zu sein? Das zeigt nämlich ihre Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit."

[44] Die Menschenseele aber ist, wie zuverlässige und angesehene Lehrer übereinstimmend sagen, von Gott geschaffen, eine geistige und eigene Substanz, die Lebensspenderin ihres Leibes, vernünftig und unsterblich, aber fähig, sich dem Guten wie auch dem Bösen zuzuwenden."

[45] „Auf folgende Weise kann man die Seele definieren gemäß der Eigenart ihrer Natur: Die Geistseele ist einsichtiger Geist, vernunftbegabt, stets in Bewegung, immer lebendig, empfänglich für guten und bösen Willen."

[46] „Die Menschenseele ist nämlich nicht, wie manche gesagt haben, Entelechie, d. h. Form, sondern sie ist eher Substanz, d. h. ein Fürsichseiendes, das in sich Formen und Akzidenzien verschiedener Art hat."

sie hat in sich Akzidenzien und muß darum Substanz sein — wieder der Hinweis auf die Veränderlichkeit der Seele.

Alanus ab Insulis: Ergo (sc. anima) spiritualis est et incorporea *(Contra haer. l. I, c. 31: PL 210, 333 c)*[47].

Die Seele wird hier wiederum nicht, wie bei Aristoteles, durch ihre Beziehung zum Körper bestimmt, sondern gerade dadurch, daß sie geistig und unkörperlich ist.

Auctor *De spiritu et anima:* Animus est substantia quaedam rationis particeps regendo corpori accomodata *(c. 1: PL 40, 781)*[48].

Diese Definition stimmt mit der des Augustinus überein, die oben schon besprochen wurde.

Petrus Pictaviensis: Nunc dicendum est qualis factus fuit homo secundum animam. Fuit autem factus ad imaginem et similitudinem dei (Gen. I). Ad imaginem, quantum ad bona naturalia, scilicet rationem, memoriam, intellectum; ad similitudinem, quantum ad bona gratuita *(Sent. l. 2, c. 9: PL 211, 966 b-c)*. Notandum autem quod sicut non solum pictura, quae est in tabula, dicitur pictura vel imago alicuius rei, sed etiam ipsa tabula, ita non solum anima imago dei dicitur, sed etiam homo *(pag. 967 a)*[49].

Petrus geht aus von dem Satz der Schrift, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, und bezieht diesen Satz wieder in erster Linie auf die Seele. Auch er bestimmt also die Seele zunächst in sich selbst. Dann erst bringt er sie in Beziehung zum Leib; wenn man den Vergleich auswertet, ergibt sich, daß die Seele für ihn das Bild Gottes im Menschen ist, der Leib aber das, was die Seele aufnimmt, und erst insofern ist dann auch der ganze, aus Seele und Leib bestehende Mensch Bild Gottes.

Alfredus Anglicus: In se enim considerata (sc. anima) substantia est incorporea, intellectiva, illuminationum quae a primo sunt ultima relatione perceptiva *(De motu cordis, prologus 1: ed. Baeumker, Monasterii 1923 [Beiträge 23, 1—2])*[50].

Auch Alfred selbst bestimmt die Seele wieder in sich selbst. nämlich als geistige Substanz, die fähig ist, durch Gott erleuchtet zu werden. — In dieser letzten Kennzeichnung taucht die augustinische Illuminationstheorie auf, auf die hier nicht eingegangen werden kann.

In allen diesen Stellungnahmen kommt der gleiche Standpunkt zum Ausdruck. Die Seele wird scharf vom Leib abgehoben und in Gegensatz zu ihm gestellt: sie ist unkörperlich und unabhängig, geistig und vernunftbegabt, selbstbewegt und durch sich selbst lebendig, unsterblich und für manche auch präexistent, also kurz eine für sich selbst bestehende Geistsubstanz. Diese Substanz gibt dem Leib, solange er besteht, das Leben mit und beherrscht ihn als ihr Werkzeug.

Eine Gruppe der Väter wendet auf die Menschenseele ausdrücklich den christlichen Personbegriff an. Die entsprechenden Stellen sollen hier wiederum kurz besprochen werden.

Odo Cameracensis: Sic persona dicitur Petrus, cum persona non pertineat ad corpus, est tamen corpus iunctum animae, ut habeat cum anima quod non habet per se.

---

[47] „Also ist die Seele geistig und unkörperlich."

[48] „Der Geist ist eine vernunftbegabte Substanz, die einem Leib angepaßt ist, um ihn zu leiten."

[49] „Jetzt ist zu besprechen, wie der Mensch geschaffen wurde im Hinblick auf die Seele. Er wurde aber geschaffen nach dem Bild und Gleichnis Gottes; nach dem Bild, was die natürlichen Werte angeht, nämlich Verstand, Gedächtnis und Einsicht; nach dem Gleichnis, was die Werte der Gnade betrifft." „Es ist aber zu bemerken, daß, wie nicht nur das Bild, das sich auf der Wand befindet, Bild oder Abbild irgendeiner Sache heißt, sondern auch die Wand selbst, so auch nicht bloß die Seele Bild Gottes heißt, sondern auch der Mensch."

[50] „In sich betrachtet ist die Seele nämlich eine unkörperliche, geistige Substanz, die die Einstrahlungen, die von dem höchsten Wesen ausgehen, in letzter Beziehung aufnimmt."

Dicitur ergo individuus homo persona non corpore, sed anima, anima namque corpus assumit in sua persona, ut in una persona duplex sit substantia *(De pecc. orig. l. 3: PL 160, 1087 d)*[51].

Odo betont, daß nur die Seele im eigentlichen Sinn Person ist. Der Leib hat das Personsein nur zusammen mit der Seele, die ihn in ihre Person aufnimmt. Eine Begründung für diesen Standpunkt gibt Odo aber nicht.

Hugo von St. Viktor: Anima quippe in quantum est spiritus rationalis, ex se et per se habet esse personam, et quando corpus ei sociatur, non tantum ad personam componitur, quantum in personam apponitur. Ut in eo quod per unionem quodammodo unum sit cum illa, eadem quae ipsa est persona esse incipiat cum illa. In quantum ergo corpus cum anima unitum est, una persona cum anima est, sed tamen personam esse anima ex se habet, in quantum est rationalis spiritus; corpus vero ex anima habet, in quantum unitum est rationali spiritui *(De sacr. II, p. 1, c. 11: PL 176, 409 b-c)*[52].

Auch für Hugo ist nur die Seele im eigentlichen Sinn Person. Wenn der Leib mit ihr verbunden ist, so bilden — streng genommen — nicht beide eine Person, sondern der Leib wird in die Person der Seele hineingenommen. Der Grund für die alleinige Personalität der Seele ist der, daß nur sie allein vernünftiger Geist ist.

Petrus Lombardus: Anima non est persona, quando alii rei est unita personaliter, sed quando per se est; absoluta enim a corpore persona est sicuti angelus *(Sent. III, d. 5, c. 3: ed. Quaracchi 1916, II, 572)*[53].

Dieser Satz besagt durchaus nicht etwa, die Verbindung der Seele mit dem Leib sei ein Abfall von ihrer eigentlichen Natur, sondern er meint lediglich, in ihrer Verbindung mit dem Leib sei die Seele nicht allein Person, sondern nur zusammen mit dem Leib; wenn sie aber vom Leib getrennt sei, sei sie allein Person.

Die Seele ist also nach der Auffassung dieser Väter durch sich selbst Person, da sie, entsprechend der Definition des Boethius, die individuelle Substanz einer vernünftigen Natur ist. Wenn die Seele vom Leib getrennt ist, ist sie allein Person, ebenso wie der Engel, da sie dann subsistent, d. h. für sich selbst seiend ist. Solange sie aber mit dem Leib verbunden ist, ist sie nicht mehr allein Person, da sie nicht mehr für sich besteht, sondern der ganze Mensch ist Person, aber er ist es nur durch die Seele, die den Leib in ihr Personsein aufnimmt. Auf diesem Standpunkt, der die Seele allein als Person betrachtet, ist die Wertschätzung des individuellen Geistes, die das Christentum gebracht hatte, nunmehr auch im Bereich der Menschenseele folgerichtig durchgeführt worden. Man sieht, wie diese Kirchenväter das eigentliche Wesen des Menschen allein in der Seele erblicken.

---

[51] „So wird Petrus eine Person genannt, da die Person nicht den Leib betrifft; der Leib ist aber mit der Seele verbunden, so daß er mit der Seele zusammen das hat, was er durch sich nicht hat. Ein einzelner Mensch heißt also Person nicht dem Leib, sondern der Seele nach, denn die Seele nimmt den Leib auf in ihre Person, so daß in der einen Person eine doppelte Substanz ist."

[52] „Natürlich hat die Seele, insofern sie vernünftiger Geist ist, aus sich und durch sich das Personsein, und wenn der Leib mit ihr verbunden wird, wird er nicht so sehr mit der Seele zu einer Person verbunden als vielmehr in ihre Person hineingestellt, so daß im Leib, der durch die Vereinigung auf gewisse Weise eins ist mit der Seele, dieselbe Person, die die Seele ist, gemeinsam mit ihr zu sein anfängt. Insofern also der Leib mit der Seele verbunden ist, ist er eine Person mit der Seele, aber die Seele hat doch das Personsein aus sich, insofern sie vernünftiger Geist ist; der Leib aber hat es aus der Seele, insofern er mit einem vernünftigen Geist vereint ist."

[53] „Die Seele ist nicht Person, wenn sie mit einem anderen Ding personhaft vereinigt ist, sondern wenn sie für sich ist; wenn sie nämlich vom Leib getrennt ist, ist sie Person wie der Engel."

Innerhalb dieser Richtung der christlichen Philosophie, die auf Grund der christlichen Personlehre die platonische Seelenauffassung vertritt — ohne dabei aber den Leib negativ zu bewerten —, nimmt die Lehre von der materia spiritualis eine besondere Stellung ein. Daß sie zu dieser Richtung der christlichen Philosophie gehört, ist offenkundig: Aus den Interpretationen ergab sich als sachliche Begründung der Lehre von der materia spiritualis die Betonung der individuellen Substantialität der Geistwesen. Eben dies ist aber auch das Anliegen der ganzen platonisch-augustinischen Richtung der Patristik und der Frühscholastik, wie sich gleichfalls aus den Interpretationen ergab. Die Lehre von der materia spiritualis setzt also diese Richtung der christlichen Philosophie fort. Sie nimmt aber innerhalb dieser Richtung insofern eine besondere Stellung ein, als sie ihr Anliegen, die Unabhängigkeit und Substantialität der Geistwesen, nicht mehr, wie das bis dahin die ganze Richtung getan hatte, im Anschluß an Platon und unter Ablehnung des Aristoteles vertrat, sondern nun im Anschluß an Aristoteles. Das darf aber nicht so verstanden werden, als habe man sich nur der eben in Mode kommenden aristotelischen Termini bedient, ihnen aber einen unaristotelischen Sinn unterschoben. Darum wurde oben versucht nachzuweisen, daß die augustinische Richtung die Begriffe Form und Materie im echten aristotelischen Sinn anwendet. Das läßt sich nur bestreiten, wenn man von der Aristoteles-Deutung des Thomas von Aquin ausgeht, nach der die Geistseele Form des Leibes ist und die Materie sich nur in den körperlichen Dingen findet. Von dieser Voraussetzung her muß man natürlich zu der Erklärung kommen, die Lehre von der hylemorphen Zusammensetzung der Geistwesen gebrauche die Begriffe Form und Materie nicht im aristotelischen Sinn. Es geht aber nicht an, Aristoteles und seine Lehre von einer späteren Deutung her verstehen zu wollen, weil man damit Gefahr läuft, Auffassungen in Aristoteles hineinzudeuten, die er in Wirklichkeit nicht gehabt hat und gar nicht haben konnte. Um den Gedanken einer individuellen Substantialität der Geistwesen zu vollziehen, bedurfte es des Anstoßes durch die christliche Personlehre; erst von dort her konnte man die Seelenauffassung der antiken Philosophie präzisieren und ausbauen. Sowohl die Lehre der augustinischen Richtung als auch die der aristotelischen Richtung bedeutet eine Erweiterung der antiken Auffassung; Aristoteles selbst hat weder gelehrt, daß die Geistwesen aus Form und Materie zusammengesetzt seien, noch daß sie aus Wesenheit und Sein zusammengesetzt seien. Beides sind Deutungen, die man der aristotelischen Lehre, die in der Frage der geistigen Substanzen durchaus nicht eindeutig ist, im Mittelalter auf Grund des christlichen Standpunktes gab. Nicht nur die Lehre von der materia spiritualis, sondern auch die thomistische Seelen- und Engellehre geht über die aristotelische Auffassung weit hinaus. Die augustinische Richtung hat den Mut gehabt, mit der bis dahin üblichen Ablehnung des Aristoteles zu brechen und die aristotelische Lehre vom christlichen Standpunkt her auszubauen. Die Lehre von der materia spiritualis ist damit zu verstehen als Anwendung eines aristotelischen Prinzips auf ein neues Gebiet: Aristoteles hatte

erklärt, eine Einzelsubstanz komme dadurch zustande, daß zur allgemeinen Substanz, dem Wesen, die Materie hinzutrete; er hatte diesen Grundsatz aber nur auf die Sinnendinge angewandt, weil er in ihnen die eigentlichen Einzelsubstanzen sah. Nachdem nun das Christentum auf die geistigen Einzelsubstanzen hingewiesen hatte, wandte man den aristotelischen Grundsatz von der Materie als dem Prinzip der individuellen Substantialität folgerichtig auch auf diese Substanzen an. Die Lehre von der materia spiritualis ist also die Fortführung der aristotelischen Metaphysik vom christlichen Standpunkt her.

Überleitung: Kritik der Lehre von der materia spiritualis

Es ergab sich in den Untersuchungen dieses Hauptteils, daß die Lehre von der materia spiritualis die Übertragung der aristotelischen Form-Stoff-Lehre auf ein ihr ursprünglich fremdes, erst vom Christentum aufgewiesenes Gebiet ist, nämlich das der rein geistigen Einzelwesen, und daß diese Übertragung den Sinn hat, die volle, individuelle Substantialität der Geistwesen sicherzustellen. Wir müssen uns nun zum Abschluß die Frage vorlegen, ob diese Übertragung geglückt ist und ihren Sinn erfüllt oder ob sie etwa Schwierigkeiten und innere Widersprüche enthält.

Eine Kritik der Lehre von der materia spiritualis hat naturgemäß auszugehen von der ursprünglichen und eigentlichen Bedeutung der beiden Gedanken, die in dieser Lehre verbunden werden, also des aristotelischen Hylemorphimus und der christlichen Personlehre, und von dort aus zu fragen, ob beide miteinander vereinbar sind oder nicht.

Die aristotelische Form-Stoff-Lehre muß von dem Hintergrund der platonischen Ideenlehre her verstanden werden. Die Überzeugung, auf der beide aufbauen, ist die, daß das Wirkliche im eigentlichen Sinn einzig und allein das Geistige ist, daß die Sinnendinge mit ihrer Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit nur in einem abgeleiteten Sinn wirklich sind, sofern sie nämlich am Geistigen teilhaben, und daß der Grund für diese Abschwächung und Verdunkelung des Geistigen in der Materie zu suchen ist[54]. Mit einem Wort: die Individualität der Sinnendinge ist ein Mangel, eine Unvollkommenheit.

Das Christentum tastet diese Bewertung des sinnlichen Einzeldinges nicht an, stellt ihr aber eine ganz andere Bewertung des geistigen Einzelwesens an die Seite. Dieses geistige Einzelwesen ist die Person[55]. Die Person aber ist das Höchste

---

[54] . . . corruptibilitas materiae aut individui, quae non potest sufficienter salvare esse speciei (Summa Hales. II inq. 2, tr. 2, q. unica, c. 6, a. 2, ad 1: IV, 156).

[55] Et sic individualis discretio dicit aliquid accidentiale et aliquid substantiale; personalis autem addit supra hanc dignitatem personalitatis. Dignatus autem illa duo dicit, scilicet nobilitatem rationalis naturae, quae est, quod natura rationalis tenet principatum inter naturas creatas . . . dicit etiam illa nobilitas actualem eminentiam, ita quod in supposito nulla sit alia natura ita principalis, ut natura rationalis (Bonaventura, II Sent., d. 3, p. 1, a. 2, q. 2, c.: II, 106 b).

nicht nur innerhalb der Schöpfung, sondern überhaupt, denn Gott selbst ist Person; der Bereich der personalen Wesen umfaßt damit Gott, den Engel und den Menschen[56], wenn auch in analoger Weise[57]. Kurz gesagt: die Individualität der Geistwesen, die Personalität, ist kein Mangel, sondern höchste Vollkommenheit.

Bei den Sinnendingen ist also nach aristotelischer Auffassung Individualität Unvollkommenheit, bei den Geistwesen aber ist sie nach christlicher Auffassung höchste Vollkommenheit. Kann dann die Individualität in beiden Bereichen durch das gleiche Prinzip begründet werden, kann also die Materie auch für die Geistwesen principium individuationis sein? In dieser Frage liegt die Problematik der Lehre von der materia spiritualis. Muß sie negativ beantwortet werden, dann ist dieser Lehre das Urteil gesprochen. Daß sie aber in der Tat nicht anders beantwortet werden kann, haben manche Vertreter der Lehre von der materia spiritualis selbst gespürt. So bemerkt etwa die Summa Halesiana, daß der Grund für die Mehrheit der Individuen innerhalb einer Art bei den Geistwesen nicht, wie bei den sinnlichen Dingen, die Schwäche der Materie oder des Einzelwesens sein könne, die das Sein der Art nicht voll wiederspiegeln kann, sondern daß die Mehrheit der Individuen in diesem Bereich die Güte des Schöpfers ausdrücke; darum, so schließt der Autor, könne die Individualität im geistigen Bereich nicht auf demselben Grund beruhen wie im körperlichen[58]. Und ein anderer Anhänger der Lehre von der materia spiritualis wendet gegen die Materie als Prinzip der Individuation ein, die Materie sei der Grund für die Potentialität der Dinge, das Individuum aber sei ens in actu[59]. Trotzdem gab man aber diese Lehre nicht auf, konnte sie gar nicht aufgeben, weil man keinen anderen Weg sah, die Individualität der Geistwesen zu begründen, denn der Standpunkt des Thomas von Aquin, der die Seele erst durch ihre Verbindung mit dem Leib, den Engel aber durch sich selbst individualisiert sein ließ, bot gleich große Schwierigkeiten, wie später zu zeigen ist.

Entbehrlich wurde die Lehre von der materia spiritualis erst, wenn es gelang, die Individualität der Geistwesen auf andere Weise sicher zu begründen. Das Verdienst, als erster den Weg zu einer solchen Lösung gezeigt zu haben,

---

[56] Quoniam enim hierarchia non est nisi in substantia intellectuali, haec autem triplex est, scilicet divina, angelica et humana (Bonaventura, II Sent., d. 9, praenot.: II, 240 a). — Item, personalis discretio est in deo, angelis et hominibus (Ibid. d. 3, p. 1, a. 2, q. 1, fund. 3: II, 103 a).

[57] Personalis autem discretio est in divinis et in angelis analogice (Ibid. d. 3, p. 1, a. 2, q. 3, fund. 2: II, 108 a).

[58] Respondendum quod alia est ratio quod plura individua sunt sub una specie quam corruptibilitas materiae aut individui, quae non potest sufficienter salvare esse speciei. In spiritibus enim pluralitas individuorum non est propter hanc causam, sed est ad manifestationem divinae bonitatis . . . non est ergo in spiritibus accipienda ratio multitudinis individuorum quae est in corporibus (Summa Hales. II inq. 2, tr. 2, q. unica, c. 6, a. 2, ad 1: II, 156).

[59] Sed contra istam positionem multiplex ratio occurrit: quoniam materia est id per quod res est in potentia, individuum autem proprie loquendo dicit ens in actu (Petrus de Trabibus, II Sent., d. 3, q. 7: Florenz, Bibl. Naz. cod. B. 5 1149, fol. 25 v; Nürnberg, cod. Cent. II 6, fol. 20 r).

gebührt dem größten Vertreter der augustinischen Richtung in der Scholastik vor Duns Scotus, Bonaventura. Zwar hält Bonaventura an der geistigen Materie fest, aber er geht am weitesten in der Kritik der Materie als Individuationsprinzip bei den reinen Geistern und weist darüber hinaus auf eine Möglichkeit hin, aus diesem Dilemma zwischen der Notwendigkeit, einen sicheren Grund für die Individuation zu finden, und der Unmöglichkeit, diesen Grund in einer Materie zu sehen, herauszukommen.

Wir wollen zunächst die Kritik betrachten, die Bonaventura an der Materie als Prinzip der Individuation übt. Er will nicht nur bei den Geistwesen, sondern auch bei den sinnlichen Dingen die Materie nicht mehr als das alleinige Prinzip der Individuation anerkennen, sondern die Individuation soll ganz allgemein durch die Verbindung von Form und Materie zustande kommen[60]. Diese Erklärung bleibt ohne rechte spekulative Begründung, jedoch läßt der Zusammenhang, in dem sie steht, unschwer den hinter ihr stehenden Beweggrund erkennen. Bonaventura fragt nämlich in dieser Quästion nicht nach der individuatio allgemein, sondern nach einer besonderen Form der individuatio, nämlich der personalis discretio, d. h. nach der Individuation der geistigen Wesen: weil bei den Geistwesen das Individuationsprinzip nicht in der Materie liegen kann, darum glaubt Bonaventura allgemein die Materie als Prinzip der Individuation ablehnen zu müssen. Er geht dabei von der Voraussetzung aus, daß in den sinnlichen Dingen die Individuation auf die gleiche Weise erfolgen müsse wie in den Geistwesen. Die Richtigkeit dieser Voraussetzung ist allerdings nicht leicht einzusehen: die sinnlichen Dinge stehen in der Tat an Seinsrang unter der geistigen Form; der Gedanke, daß z. B. die eine species „Pflanze" in den zahllosen einzelnen Pflanzen sich entfaltet, erscheint durchaus sinnvoll. Der Hylemorphismus ist also im Gebiet der sinnlichen Dinge sehr wohl anwendbar; nur seine Übertragung auf die geistigen Substanzen ist innerlich unmöglich.

Bonaventura bleibt aber nicht bei einer negativen Kritik der Materie als Individuationsprinzip stehen; er weist vielmehr mit einem anderen Gedanken die Richtung für eine Lösung des Problems, wie sie später Duns Scotus unternimmt. Bonaventura macht nämlich bei den Geistwesen einen Unterschied zwischen singularitas und dignitas. Die singularitas, die einfach die Individualität besagt,

[60] Quod obiicitur, quod individuatio est a materia; dicendum, quod per illas auctoritates non datur intelligi, quod materia sit principium individuationis, nisi sicut causa sine qua non, non autem sicut tota causa (Bonaventura, II Sent., d. 3, p. 1, a. 2, q. 3, ad 4—6: II, 110 b). — Ideo est tertia positio satis planior, quod individuatio consurgit ex actuali coniunctione materiae cum forma, ex qua coniunctione unum sibi appropriat alterum; sicut patet, cum impressio vel expressio fit multorum sigillorum in cera, quae prius erat una, nec sigilla plurificari possunt sine cera, nec cera numeratur, nisi quia fiunt in ea diversa sigilla. Si tamen quaeras, a quo veniat principaliter: dicendum, quod individuum est hoc aliquid. quod sit hoc, principalius habet a materia, ratione cuius forma habet positionem in loco et tempore. Quod sit aliquid, habet a forma. individuum enim habet esse, habet etiam existere. Existere dat materia formae, sed essendi actum dat forma materiae. Individuatio igitur in creaturis consurgit ex duplici principio (Ibid. c.: II, 109 b).

soll auf gleiche Weise zustande kommen wie bei den Körperdingen, nämlich, wie eben dargelegt, durch die Verbindung von Form und Materie. Die dignitas aber, die die Erhabenheit der geistigen Natur meint, durch die die personalen Wesen gegenüber den Körperdingen ausgezeichnet sind, soll vorwiegend in der Form begründet sein[61]. Die Form als Prinzip der Individuation — dies ist der große Gedanke, der hier zuerst gedacht wird und den dann Duns Scotus zu seiner Lehre von der „haecceitas" ausgestaltet. Dieser Gedanke ist nicht mit dem verwandt, durch den Thomas von Aquin die Individualität der reinen Geister zu begründen sucht. Thomas sagt, in den Geistwesen sei die Form durch sich selbst individuell (diese Folgerung ergibt sich notwendig aus der Ablehnung der geistigen Materie), und zwar deshalb, weil sie sich zum Sein, das Gott ihr verleiht, verhalte wie die Potenz zum Akt (vgl. den Schlußteil). Damit wird die geistige Individualität zwar nicht auf eine Materie, aber doch wieder auf ein potentielles Element zurückgeführt und darum nicht als eine Vollkommenheit bewertet, sondern als ein Mangel. Im Gegensatz zu dieser Ansicht, die grundsätzlich von dem gleichen Standpunkt ausgeht wie die Lehre von der materia spiritualis, nämlich von der (der antiken Auffassung entsprechenden) Geringschätzung des Individuellen, enthält der Gedanke von einem Formalprinzip der Individuation (im Gegensatz zum Materialprinzip) einen ganz neuen Ansatz. Bonaventura verweist zur Begründung dieses Gedankens ausdrücklich darauf, daß die Personalität in den geschaffenen Geistwesen in analoger Weise begründet sein muß wie in Gott — damit ist die Hinübernahme des Individuationsprinzips aus dem Bereich des Sinnlichen in den des Geistigen als falsch erkannt und der Weg frei für eine eigene Erklärung der geistigen Individualität. Daß diese neue Erklärung der Individualität aus einem formalen Prinzip dann ihrerseits auf das Gebiet der sinnlichen Dinge übertragen wurde, wie vorher die materiale Erklärung auf die geistigen Wesen übertragen worden war, war nicht in der Natur der Sache begründet, sondern darin, daß auch Bonaventura nicht, wie es nahe gelegen hätte, den geistigen Bereich in sich betrachtete, sondern beide Bereiche gemeinsam (vgl. oben), worin ihm Duns Scotus folgte.

---

[61] Item, persona dicit dignitatem (Bonaventura, I Sent., d. 23, a. 1, q. 1, fund. 4: I, 405 b). — Personalis autem discretio dicit singularitatem et dignitatem. In quantum dicit singularitatem, hoc dicit ex ipsa coniunctione principiorum, ex quibus resultat ipsum quod est. Sed dignitatem dicit principaliter ratione formae; et sic patet, unde sit personalis discretio originaliter, in creaturis loquendo, sive in hominibus, sive in angelis (Ibid. II Sent., d. 3, p. 1, a. 2, q. 3, c.: II, 110 a). — Item, si aliquid inest aliquibus et est in eis commune per analogiam, necesse est, quod insit per aliquid analogice repertum in eis. personalis autem discretio est in divinis et in angelis analogice: sed in divinis nullo modo est a materia, quia deus est pura forma: ergo etc. (Ibid. fund. 2: II, 108 a). — Item, personalis discretio in creaturis dicit maximam nobilitatem; sed quod magis nobile est maxime elongatur a materia et maxime accedit ad formam: ergo etc. (Ibid. fund. 3). — Item, personalis discretio dicit maximam actualitatem in creatura, quia quod tale est, nullo modo est ad alterum possibile; omne autem tale consequitur formam, non materiam: ergo etc. (Ibid. fund. 4). — Nec tamen ita potest attribui materiae personalis discretio, sicut individuatio, propter hoc quod dicit dignitatem, quae principalius respicit formam (Ibid. ad 4—6).

Wie sieht nun die Lösung des Problems aus, die Duns Scotus, der Begründer einer neuen Blüte der Franziskanerschule (dieser Schule lag das Problem der Individualität der Geistwesen besonders am Herzen; sie hielt deshalb bis zu Duns Scotus entschieden an der Lehre von der materia spiritualis fest, während die Dominikanerschule und der Weltklerus nach und nach davon abgingen und sich zur thomistischen Ansicht bekannten), auf Grund der Anregungen Bonaventuras erarbeitete?

Duns Scotus versucht, mit der Höherbewertung des Allgemeinen zu brechen. Für ihn ist das Einzelne das Höchste in der Welt; die Verschiedenheit der Individuen innerhalb einer Art ist nicht ein Mangel, sondern eine von Gott gewollte Vollkommenheit. Darum kann diese Verschiedenheit nicht auf der Materie beruhen, denn die Materie ist ja gerade das, was die Unvollkommenheit mit sich bringt. Das Prinzip der Individuation muß vielmehr in der Form liegen: wie zur Gattung (genus) die Art (species) hinzutritt, um das Wesen (quiditas) zu begründen, so tritt zu diesem Wesen ein weiterer formaler Bestandteil, die „Diesheit" (haecceitas), hinzu, um die Individualität zu begründen. Sokrates entsteht also nicht, wie es die frühere Auffassung wollte, indem das spezifische Wesen homo durch die Materie individualisiert wird und damit eine bestimmte Stelle in Raum und Zeit erhält, sondern indem zum spezifischen Wesen homo die Socratitas hinzutritt. Die Materie spielt auch dort, wo sie vorhanden ist, nämlich in den sinnlichen Dingen (eine geistige Materie lehnt Duns Scotus ab), nur noch eine untergeordnete Rolle bei der Konstituierung des Individuums. Die Individuen unterscheiden sich nun nicht mehr bloß virtualiter, sondern formaliter. Obwohl es keine geistige Materie mehr gibt, ist die Menschenseele schon in sich, d. h. unabhängig von ihrer Verbindung mit einem Leib, individualisiert durch ihre haecceitas, die sie von allen anderen Seelen unterscheidet; das Anliegen der augustinischen Richtung, das in der Lehre von der materia spiritualis zum Ausdruck gekommen war, nämlich die Individualität der Geistseele und ihre Unabhängigkeit vom Leib, bleibt also gewahrt. Das gleiche gilt für die Engellehre: der Engel wird nicht durch eine geistige Materie, sondern wiederum durch die haecceitas individualisiert; im Gegensatz zu Thomas kann es für Duns Scotus darum sehr wohl mehrere Engel innerhalb derselben Art geben, obwohl keine Materie vorhanden ist. Mit der Einführung der haecceitas ist die Höherbewertung des Allgemeinen, an der die Lehre von der materia spiritualis letztlich scheiterte, überwunden: das Höchste ist nicht mehr das Allgemeine, sondern die ultima realitas ist die haecceitas, das Individualwesen. Dennoch verfällt Duns Scotus nicht in das andere Extrem, nun die Realität des Allgemeinen ganz zu leugnen, wie es der Nominalismus tut. Das Wesen ist nämlich für Duns Scotus an sich, d. h. ehe die haecceitas hinzukommt (prius ratione, nicht prius tempore), allgemein. An diesem allgemeinen Wesen hält Duns Scotus fest, weil sonst jede Wissenschaft unmöglich würde. Er sucht also nicht nur dem Individuellen, sondern auch dem Allgemeinen gerecht zu werden; allerdings legt er den Schwer-

punkt — im Gegensatz zu den früheren Richtungen der Scholastik — auf das Individuelle, eine Tendenz, die später in der neuzeitlichen Philosophie sich fortsetzte — man denke etwa an Leibniz[62].

III. Abschließender Teil

Vergleich der Lehre von der materia spiritualis mit der thomistischen Auffassung der Geistwesen als reiner Formen

Zur Abrundung der vorliegenden Untersuchung soll nun die Lehre von der geistiger Materie mit der Auffassung des Thomas von Aquin verglichen werden, nach der die Geistwesen reine, nicht mit einer Materie verbundene Formen sind. Vor dem Vergleich soll die thomistische Ansicht kurz dargelegt, ihre Quelle genannt und ihre Begründung geschildert werden.

In der Auffassung der Materie geht Thomas von Aquin von dem gleichen aristotelischen Gedanken aus wie die augustinische Richtung: die Materie ist die Potenz der Substanz, die durch die Form aktualisiert wird[63]. In der weiteren Ausgestaltung unterscheidet sich aber sein Standpunkt wesentlich von dem der Gegenseite: die Materie ist eine allgemeine (communis), unteilbare (indivisibilis) Substanz. Erst die Quantität (quantitas), die räumliche Ausdehnung (dimensiones), ermöglicht die Aufspaltung der Materie in mannigfache Teile; die ganze Materie hat eine natürliche Beziehung zur Quantität, also zum Bereich des Körperlichen, sie ist, wie es an einer Stelle heißt[64], „bekleidet mit der Form der Körperlichkeit" (damit kann naturgemäß nicht gemeint sein, daß die Materie durch die körperliche Ausdehnung bereits geformt, also aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt sei, sondern nur, daß sie dadurch potentiell bestimmt ist, denn aktuell wird die Materie erst durch die Form). Auf Grund ihrer Beziehung zur Quantität und der daraus folgenden Teilbarkeit kann die Materie nun in ihren verschiedenen Teilen verschiedene Formen aufnehmen, d. h. sie kann die an sich allgemeine Form in die Vereinzelung ihrer Teile hineinziehen und sie damit individualisieren; Prinzip der Individuation ist also nicht die Materie an sich, sondern die durch die Quantität umgrenzte Materie (allgemein als materia quantitate signata bezeichnet). Da die Materie so auf den körperlichen

[62] Der Abschnitt über Duns Scotus ist zum Teil nach der Darstellung von B. Geyer. Die patristische und scholastische Philosophie. Berlin 1928, 512 ff., gearbeitet worden. Vgl. auch R. Messner, Das Individuationsprinzip in skotistischer Schau, in: WissWeish 1 (1934) 8—27. T. Barth, Individualität und Allgemeinheit bei J. Duns Scotus. Eine ontologische Untersuchung, in: WissWeish 16 (1953) 122—141. 191—213; 17 (1954) 112—136; 18 (1955) 192—216. 117—136; 19 (1956) 117—136.

[63] Impossibile est quod pars essentiae suae (sc. animae) sit materia, quia id quod in se est potentia pura, non potest esse forma vel actus alicuius (Thomas von Aquin, II Sent., d. 17, q. 1, a. 2, c.).

[64] Thomas von Aquin, II Sent., d. 3, q. 1, a. 1, c.

Bereich hingeordnet ist, muß jedes Wesen, das Materie enthält, Körper sein; ein geistiges Wesen kann keine Materie enthalten, sondern muß reine Form sein[65]. Von diesem Standpunkt her muß natürlich eine materia spiritualis als bloße Äquivokation erscheinen. Thomas schränkt damit den Materiebegriff, obwohl er die Materie grundsätzlich mit der Potenz gleichsetzt, praktisch ein auf das, was die augustinische Richtung die materia physica oder corporalis nennt (nicht zu verwechseln mit der materia secunda, die bereits geformt ist)[66].

Die Auffassung, daß die Materie notwendig mit dem Körperlich-Sinnlichen zusammenhänge und sich darum in den Geistwesen nicht finden könne, stammt nicht von Aristoteles selbst, sondern ist der naturalistischen Aristoteles-Deutung des späten Peripatos und der Stoa entnommen[67]; diese Deutung hatte in der Scholastik Averroes fortgeführt, von dem Thomas sie übernahm, wie er selbst sagt[68].

Was ist aber der Grund dafür, daß die aristotelische Richtung bewußt diesen engeren, nur auf die Körperwelt anwendbaren Materiebegriff wählte? Ein Grund mag wohl darin liegen, daß es ein Hauptanliegen dieser Richtung war, das Werden im Bereich der körperlichen Dinge zu erklären, für das die Materie die Grundlage bildet (dieses Interesse für die körperliche Welt zeichnet ja schon

[65] Et ideo sciendum est quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata. et dico materiam signatam, quae sub determinatis dimensionibus consideratur (Thomas von Aquin, De ente et essentia c. 2). — Quia diversae formae elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiae, ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest (Thomas von Aquin, S. th. I, q. 79, a. 4, ad 4). — Unumquodque enim ex materia et forma compositum est corpus. Diversas enim formas materia non nisi secundum diversas partes recipere potest. Quae quidem diversitas partium esse in materia non potest nisi secundum quod per dimensiones in materia existentes una communis materia in plures dividitur: subtracta enim quantitate substantia indivisibilis est. Ostensum autem est quod nulla substantia intelligens est corpus. relinquitur igitur quod non sit ex materia et forma composita (Thomas von Aquin, S. c. g. II, c. 50). — Sed ante corporeitatem non potest intelligi aliqua diversitas, quia diversitas praesupponit partes, quae non possunt esse nisi praeintelligatur divisibilitas quae consequitur quantitatem, quae sine corporeitate non est. Unde oportet quod tota materia sit vestita forma corporeitatis; et ideo si aliquid est incorporeum, oportet esse immateriale (Thomas von Aquin, II Sent., d. 3, q. 1, a. 1, c.).

[66] Et propterea illi qui locuti sunt de materiali principio quantum ad esse extensionis, et prout habet esse sub privatione, dixerunt, animam rationalem non habere materiam, non intendentes de materia in sua generalitate, sed prout ad eam stat resolutio physica (Bonaventura, II Sent., d. 17, a. 1, q. 2, c.: II, 415 a). — Et ideo, in libro De generatione, dicit Philosophus: „impossibile est materiam esse absque magnitudine", loquens de materia corporali (Summa Hales. II inq. 4, tr. 1, sectio 1, q. 2, tit. 1, c.: II, 399). — Quod autem aliquae auctoritates philosophorum exprimunt, quod sunt substantiae simplices et separatae a materia, omnes intelligendae sunt de materia sensibili et corporali. Nam de anima vulgariter loquimur, et eam nescimus, quia spiritualis materia nobis est occulta. Quod autem dicitur VII Metaphysicae, quod materia est qua res potest esse et non esse, loquitur ibi de materia generabilium et corruptibilium, et sic alias multa dicit de materia quae non sunt intelligenda de materia prima, sed de materia naturalium (Roger Bacon, Comm. nat. l. I, p. 4, d. 3, c. 4).

[67] Vgl. Teil I, 2.

[68] Tertia positio est quod corpora caelestia et elementa non communicant in materia, et haec est positio Averrois . . . et ideo istam eligimus . . . dicentes quod quidquid sit de corporalibus, in angelis nullo modo potest esse materia (Thomas von Aquin, II Sent., d. 3, q. 1, a. 1, c.).

Aristoteles selbst gegenüber Platon aus)[69]. Der tiefste Grund aber ist ein anderer: während die Sinnenwelt in einem dualistischen System immer in Gefahr ist, dem Geistigen gegenüber nicht nur als weniger wertvoll, sondern schlechthin als wertlos angesehen zu werden, will die aristotelische Richtung aus dem christlichen Verständnis der ganzen, also auch der sinnlichen Welt als Schöpfung Gottes den Wert der körperlichen Welt und ihre enge Verbindung mit der geistigen Welt herausstellen (diese höhere Wertung der Sinnenwelt zeigt sich ja auch sehr deutlich in der Erkenntnislehre, die alle geistige Erkenntnis bei der sinnlichen Wahrnehmung anheben läßt). Ebenso wie bei der augustinischen Richtung für die Lehre von einer geistigen Materie ein christliches Motiv maßgebend ist, nämlich die Würde der Geistwesen als Personen, d. h. als Ebenbilder Gottes, so ist für die aristotelische Richtung, wenn sie die Geistwesen als reine Formen betrachtet, gleichfalls der christliche Standpunkt entscheidend, der den Leib als von Gott geschaffen ansieht und ihn darum positiv wertet. Aus diesem Beweggrund gibt es für Thomas nicht, wie für die augustinische Richtung, ein Nebeneinander von Geistseele und Leib, sondern der Leib ist von vornherein mit der Geistseele zu einer substantialen Einheit verbunden, indem die Seele als Form unmittelbar die Urmaterie informiert; im Menschen gibt es damit nur eine Form und eine Materie, so daß der Mensch als das aus der Vereinigung beider entstehende Wesen notwendig eine einheitliche Substanz ist. Thomas ist der Ansicht, daß eine hylemorphe Zusammensetzung der Seele selbst die enge Verbindung des Leibes mit der Seele und damit die Ganzheit des Menschen gefährde[70].

Um dieses Standpunktes willen, d. h. also um eine Abwertung des leiblich-sinnlichen Bereiches zu verhindern, nimmt Thomas bedeutende Schwierigkeiten in Kauf, von denen zwei genannt sein sollen: Die Form ist etwas Objektives, während die Geistwesen etwas Subjektives sind, d. h. die Form, das Wesen, kann Prädikat sein, Seele und Engel aber können nur Subjekt sein; die Form ist ein Grund, eine Beschaffenheit, das Geistwesen aber ein Gegründetes, eine Einzel-

---

[69] Thomas selbst bestimmt die Materie in dieser naturphilosophischen Hinsicht: materia prima est illud, in quo ultimo stat resolutio corporum naturalium (II Sent., d. 12, q. 1, a. 4, c.). Vgl. dazu Cl. Baeumker, Witelo, Münster 1908 (Beiträge 3, 2) 278 f.: „In der verbreiteten scholastischen Metaphysik, die den aristotelischen Bahnen folgt, aber, losgelöst von den genetischen Beziehungen zu Plato's Gedankenwelt, unter denen Aristoteles persönlich noch immer steht, das empirische Element in der formalen Ausgestaltung der Metaphysik sogar noch schärfer herausgearbeitet hat als Aristoteles selbst, ruht der Schwerpunkt nicht in der Lehre von den Intelligenzen . . . Sie verzichtet darauf, Gott und den Geist in dem eigenen wesentlichen Sein zu betrachten und nimmt vielmehr ihren Ausgang von dem Seienden, das in den sinnlichen Erfahrungsdingen gegeben ist und aus diesen durch Abstraktion als das ihnen gemeinsame Sein (ens commune) gewonnen wird. Was sie dagegen von Gott und den Intelligenzen zu beweisen unternimmt, das beansprucht sie nur unter dem Gesichtspunkte der Ursache für das erfahrbare Seiende zu wissen."

[70] Im Sinne dieses Bedenkens macht sich Bonaventura selbst folgenden Einwand: Item, omne quod habet materiam et formam ut partes constitutivas, est hoc aliquid et est completum; nihil autem, quod est hoc aliquid et completum in se, venit ad constitutionem tertii; sed anima rationalis venit ad constitutionem tertii, ita quod ex anima et corpore fit unum per essentiam; ergo anima non est hoc aliquid; ergo vel est materia vel forma pura; non materia: ergo forma (II Sent., d. 17, a. 1, q. 2, arg. 6 contra: II, 413).

substanz. Diese Schwierigkeit hat vor allem Nemesius empfunden[71], der folgendes darlegt: Die Form ist das Wesen der Dinge, das im Begriff ausgesagt wird. Die Dinge sind veränderlich, d. h. sie können wechselweise gegensätzliche Bestimmungen aufnehmen, die Form aber nicht, denn mit der Veränderung wäre sie nicht mehr dasselbe Wesen, so daß sich dann infolge der Veränderung der Form auch die Dinge als die von ihr Geformten ändern müßten (Nemesius denkt hier offensichtlich an die Erörterung in Platons Phaidon c. 50—56). Die Seele aber besitzt Spontaneität; sie kann bald die Tugend, bald die Schlechtigkeit aufnehmen. Darum kann sie keine Form sein, sondern nur eine Einzelsubstanz. Mit diesem Einwand weist Nemesius wieder auf den ursprünglichen Sinn des Formbegriffs hin: die Form entspricht der platonischen Idee, ist also das unveränderliche Objekt der Erkenntnis; die Seele aber ist das veränderliche Subjekt der Erkenntnis und kann darum nicht Form sein[72].

Eine andere Schwierigkeit für die thomistische Auffassung der Geistwesen als reiner Formen bereitet die Individualität dieser Wesen: Für Aristoteles ist die Form an sich, d. h. ohne ihre Verbindung mit der Materie betrachtet, allgemein; darum müssen auch die Geistwesen, wenn sie Formen sind, allgemein sein. Diese Folgerung zogen aber nur Averroes und Siger von Brabant mit ihrem Monopsychismus. Zwar ist auch für Thomas die Menschenseele erst durch ihre Verbindung mit der Materie individuell, aber nach ihrer Trennung von der Materie behält sie diese individuelle Bestimmtheit, weil die christliche Lehre das verlangt[73]: eine einleuchtende philosophische Begründung für die Fortdauer der individuellen Bestimmtheit gibt Thomas nicht[74].

Der Vergleich der beiden Standpunkte, dem wir uns nach der Darlegung der thomistischen Ansicht nun zuwenden, scheint zunächst ihren völligen Gegensatz zu ergeben: Die augustinische Richtung lehrt, die Geistwesen seien aus Form und geistiger Materie zusammengesetzt; die aristotelische Richtung sagt dagegen, sie seien reine Formen ohne jede Materie. Die Beweggründe, die zu dieser gegensätzlichen Auffassung vom Wesen der geistigen Substanzen führen, sind aber auf

---

[71] *Ἡ μὲν γὰρ σωματικὴ οὐσία παρὰ μέρος τῶν ἐναντίων ἐστὶ δεκτική· ἡ δὲ κατὰ τὸ εἶδος οὐδαμῶς· ἐὰν γὰρ ἡ κατὰ τὸ εἶδος διαφορὰ μεταλλαγῇ, μεταλλάττεται καὶ τὸ ζῷον. ὥστε οὐχ ἡ κατὰ τὸ εἶδος οὐσία τῶν ἐναντίων ἐστὶ δεκτική, ἀλλ' ἡ κατὰ τὸ ὑποκείμενον, τουτέστιν ἡ σωματική. Οὐ δύναται τοίνυν ἡ ψυχὴ κατ' οὐδένα τρόπον ἐντελέχεια τοῦ σώματος εἶναι, ἀλλ' οὐσία αὐτοτελὴς ἀσώματος* (**Nemesius**, De nat. hom. c. 2: PG 40, 565 a).

[72] Bonaventura führt den gleichen Gedanken zur Begründung der hylemorphen Zusammensetzung der Geistseele an: Item, omne illud quod secundum sui mutationem est susceptibile contrariorum, est hoc aliquid et substantia per se existens in genere, et omne tale compositum est ex materia et forma; sed anima secundum sui mutationem est susceptiva gaudii et trisitiae; ergo anima rationalis composita est ex materia et forma (II Sent., d. 17, a. 1, q. 2, fund. 5: II, 414 a).

[73] Sed quamvis individuatio animarum dependeat a corpore quantum ad sui principium, non tamen quantum ad sui finem (Thomas von Aquin, I Sent., d. 8, q. 5, a. 2, ad 6).

[74] Ergo si informatio diversorum corporum est causa multiplicationis animarum, oportet quod separatio a corporibus sit causa unionis earum. Et sic redit error Averrois super IIIm De anima quod saltem post mortem erit unitas animarum (Wilhelm de la Mare, Correct. in I. Summae, a. 30: ed. cit. 125; vgl. I. Teil, Anm. 15).

beiden Seiten nicht die gleichen: Die augustinische Richtung will die individuelle Substantialität der Geistwesen betonen; die aristotelische Richtung aber will die Einheit der Menschenseele mit dem Leib hervorheben. Beide Anliegen, die Selbständigkeit der Seele und ihre Einheit mit dem Leib, sind in der christlichen Lehre begründet und können einander darum nicht ausschließen. Ganz im Gegenteil: es ist von vornherein anzunehmen, daß ein christlicher Philosoph, selbst wenn er das eine Anliegen in den Vordergrund stellt, doch auch versuchen wird, das andere daneben zu berücksichtigen. In der Tat werden wir sowohl bei der augustinischen als auch bei der aristotelischen Richtung finden, daß jede auch dem Anliegen der Gegenseite ihre Beachtung schenkt. Diese Tatsache, die den „Gegensatz" der beiden Richtungen auf einen Unterschied in der Betonung, aber nicht eigentlich in der Sache selbst zurückführt, wird nur allzuoft übersehen. Um die grundsätzliche Übereinstimmung beider Richtungen in unserer Frage sichtbar zu machen, ist es aber weder notwendig noch um der geschichtlichen Wahrheit willen überhaupt zulässig, die Lehre von der materia spiritualis „ad mentem Sancti Thomae" oder umgekehrt die thomistische Ansicht im Sinne der Gegenseite zu interpretieren, denn das Ergebnis eines solchen Versuches wäre nicht ein Verständnis der wirklich eingenommenen Standpunkte, sondern nur ein Hineindeuten fremder Gedanken in diese Standpunkte; so hat man etwa versucht, bei Augustinus die thomistische Lehre von der unio substantialis zwischen Seele und Leib zu finden[75]. Im folgenden sollen darum nur Gedanken wiedergegeben werden, die sich in den Quellen selbst vorfinden.

Es soll zuerst die Frage angegangen werden, wie die augustinische Richtung das Anliegen des Thomas von Aquin, die Ganzheit des Menschen, berücksichtigt, wie sie also das Verhältnis von Seele und Leib auffaßt. Man ist leicht geneigt anzunehmen, daß diese Richtung auf Grund ihrer Lehre von der Zusammensetzung der Geistwesen aus Form und Materie und von einer eigenen Form des Körpers die Einheit von Seele und Leib als eine nur äußerliche, akzidentelle Einheit zweier vollständiger Substanzen im Sinne des Neuplatonismus und insbesondere des Avicenna betrachte[76], doch trifft diese Annahme nicht zu, wie sich bald ergeben wird.

Auf der einen Seite bleibt bestehen (was im Hauptteil der Untersuchung dargestellt wurde), daß die Seele ein hoc aliquid, d. h. eine vollständige Einzelsubstanz ist und daß sie darum den Körper nur als motor bewegt, d. h. von außen, per potentiam. In diesen Bestimmungen unterscheidet sich die Seele nicht vom

---

[75] Vgl. Hieronymus a Parisiis, De unione animae cum corpore in doctrina D. Augustini, in: Acta Hebdomadae Augustinianae-thomisticae, Taurini — Romae 1931, 271—311.

[76] Die Frage, ob Avicenna, wie Lutz a. a. O. (vgl. Anm. 2) meint, in seiner Seelenlehre wirklich den neuplatonischen Standpunkt vertritt oder nicht vielmehr den aristotelischen, wie Gilson (Les sources gréco-arabes de l'augustinisme Avicennisant. in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge 4 [1929] 5—149, bes. 39—53) angibt, kann hier nicht erörtert werden.

Engel (nach der damaligen Anschauung sollten die Engel die Beweger der Himmelskörper sein). All dies gilt aber nur, wenn man die Seele in sich betrachtet.

Wenn man nun aber die Seele nicht mehr nur in sich betrachtet, sondern in ihrem Verhältnis zum Leib (wie es in diesem Teil der Untersuchung geschehen soll), ergibt sich ein ganz anderes Bild. Was sagen also die Vertreter der Lehre von der materia spiritualis über das Verhältnis der Seele zum Leib? Bevor Bonaventura dieses Verhältnis näher kennzeichnet, wendet er sich mit großer Deutlichkeit und Entschiedenheit gegen eine Auffassung über dieses Verhältnis, die im Gefolge der platonischen Seelenlehre allzu einseitig die hervorragende Stellung der Geistseele betont, was natürlich auf Kosten des Leibes geht. Diese Auffassung sieht in der Seele den eigentlichen Menschen, so daß der Mensch erst nach dem Tode, also nach der Trennung der Seele vom Leib, zu seinem wahren Wesen gelangen würde. Die Verbindung der Seele mit dem Leib gilt hier als widernatürlich; die Seele ist zur Strafe im Leib, und ihre Befreiung vom Leib im Tode ist ein Glück für sie. Bonaventura weist diese ganze Auffassung zurück[77] und zieht damit klar die Grenze gegenüber Platon selbst (man denke an den Phaidon!) und einem Platonismus, der mit der positiven Bewertung der gesamten, also auch der körperlichen Schöpfung, wie sie das Christentum ausspricht, nicht zu vereinbaren ist. Bonaventura wendet sich in diesem Zusammenhang vor allem gegen Petrus Lombardus und Hugo von St. Viktor, meint aber wohl mehr die Mißdeutung, die ihre Lehre leicht erfährt, als die Lehre selbst, denn beide haben nicht gelehrt, die Verbindung der Seele mit dem Leib sei widernatürlich und darum als Strafe aufzufassen, sondern sie haben diese Verbindung nur als außernatürlich bezeichnet, d. h. als nicht im Wesen der Seele selbst liegend, sondern durch Gottes Macht bewirkt.

Bonaventura will die Seele auch nicht als Person ansehen, wie es verschiedene Kirchenväter getan haben (vgl. oben). Der Seele fehlt nämlich ein wesentliches Merkmal der Person, die Unmitteilbarkeit, da ihr auch nach der Trennung vom Leib ihre natürliche Hinordnung auf den Leib erhalten bleibt[78]. Das Verlangen und die Befähigung zur Vereinigung mit dem Leib ist für die Seele nicht akzidentell, sondern natürlich und wesentlich[79]. Dadurch unterscheidet sich die

---

[77] Nec enim anima separata est persona . . . nec homo est anima sua, nec verius est homo, cum moritur, quam cum vivit (Bonaventura, III Sent., d. 22, a. unicus, q. 1, c.: III, 452 a). — Alioquin sequerentur praedicta inconvenientia, videlicet quod unio esset praeternaturalis et separatio non esset poenalis; iterum, quod unio esset in animae praeiudicium et separatio in praemium; quorum quodlibet falsum est (Ibid. d. 5, a. 2, q. 3, c.: III, 136 b).

[78] Quamvis autem in anima separata sit reperire singularitatem et dignitatem, non est tamen reperire incommunicabilitatem, quia appetitum et aptitudinem habet, ut uniatur corpori ad constitutionem tertii. Et ideo necesse est ipsam carere distinctione personalitatis . . . necessario sequitur, quod personalitate careat, cum est separata a corpore (Bonaventura, III Sent., d. 5, a. 2, q. 3, c.: III, 136 b).

[79] Praeterea, unibilitas sive aptitudo uniendi cum corpore non est animae accidentalis, sed est ipsi animae essentialis (Ibid.). — Sed naturalis appetitus animae ad corpus, qui est ad ipsam unionem et unionem antecedit natura, quamvis non antecedat tempore (Bonaventura, II Sent., d. 31, a. 2, q. 2, c.: II, 752 b).

Menschenseele spezifisch vom Engel, der eine solche Hinordnung nicht besitzt[80]. Damit stellt Bonaventura ganz klar fest, daß die Seele in einem positiven Verhältnis zum Leib steht. Wie bestimmt er dieses Verhältnis näher? Die Seele steht, so sagt er, dem Leib nicht nur, wie der Engel, als ein selbständiges Wesen, ein hoc aliquid, gegenüber, das ihn von außen bewegt, ut motor, sondern zugleich auch als seine Form, ut forma, die ihm seine Wirklichkeit verleiht, ut perfectio[81]. Die Seele ist also in Wahrheit Form, Vollendung (perfectio ist die Übersetzung von ἐντελέχεια) und Wirklichkeit des Leibes, der Leib aber die Materie der Seele[82]. Beide bilden eine substantiale Einheit; die Seele ist das Lebensprinzip des Leibes. Sie wird erst durch den Leib individualisiert. Seele und Leib bilden zusammen eine species, eben den Menschen, dem nur als ganzem das Personsein zukommt; die Seele allein ist nur ein Teil dieser species[83]. Es entspricht also nicht den Tat-

---

[80] Illud ergo, quo anima est unibilis corpori, tale dicit quid essentiale respiciens, quod est nobilissimum in anima; et ita penes illud recte sumitur specifica differentia, secundum quam differt anima a natura angelica (Ibid. d. 1, p. 2, a. 3, q. 2, c.: II, 50 b). — Naturae autem animae competit uniri corpori, naturae autem angelicae, separatam esse a corpore (Ibid. d. 1, p. 2, a. 1, q. 2, ad 5: II, 43 b).

[81] Notantum, quod cum anima uniatur corpori ut perfectio et ut motor, quaedam sunt operationes, quae consequuntur ipsam animam in corpore, ut est motor, quaedam, ut est perfectio . . . et ideo primae competunt animae, ut est hoc aliquid et motor differens a mobili, secundae vero, ut est forma iuncta materiae (Ibid. d. 8, p. 1, a. 3, q. 2, c.: II, 221 b—222 a). — Dicendum quod anima rationalis coniungitur suo corpori ut motor mobili et ut perfectio formalis suo perfectibili. Prout autem est motor, habet potentias medias, quibus movetur corpus, prout est organum animae . . . eo autem modo quo est perfectio et corpus perfectibile . . . non tamen exigitur medium in unione, immo se ipsa unitur anima corpori (Summa Hales. II inq. 4, tr. 1, sect. 1, q. 3, tit. 2, c. 1, a. 2, c.: II, 420).

[82] Philosophi Arabes dubitaverunt, utrum anima esset vera perfectio corporis; sed verum est, quod anima et corpus est una species, et anima propria est actus corporis et forma et per essentiam inclinatur ad corpus sicut proprius actus ad propriam materiam, quia anima est proprius actus corporis. Oportet igitur, quod in quolibet corpore sit anima tamquam eius propria forma, quae inclinatur ad corpus et individuatur secundum individuationem corporis; et ideo anima non est beata perfecta beatitudine nisi cum corpore (Bonaventura, Serm. de temp., sabbato sancto I, 4: IX, 269 b).

[83] Quod si verum est, homo non est vera species, cum ex anima et corpore non fiat unum (Bonaventura, II. Sent. d. 18, a. 2, q. 2, c.: II, 449 b). — Dicendum quod species dicit formam, et non quamcumque, sed formam totius, hoc est formam complectentem totum esse . . . forma ergo specifica communis dupliciter potest intelligi: aut secundum praedicationem aut secundum constitutionem. Secundum praedicationem homo dicit formam communem Petro et Paulo; secundum constitutionem homo dicit formam, quae simul respicit animam et corpus, et quae resultat ex coniunctione animae cum corpore. Anima enim et corpus concurrunt ad unam essentiam constituendam. Et hinc est, quod constitutus ex anima et corpore habet unam formam specificam, communem sibi et aliis sic constitutis per praedicationem (Bonaventura, III. Sent. d. 2, a. 2, q. 3, c.: III, 48 b). — Alio modo (sc. anima et corpus) possunt uniri in eandem hypostasim, ita tamen, quod illa hypostasis ex eis non constituitur, immo unitur eis etiam localiter separatis; et hoc modo unire in eandem hypostasim non necessario facit hominem, quia non est ibi unio per constitutionem naturae tertiae, qualis est unio materiae et formae, qualis etiam requiritur ad homines esse (Ibid. d. 22, a. unicus, q. 1, ad 4: III, 453 a). — Intentio personalitatis consequitur animam unitam corpori, ita tamen, quod nec anima nec corpus est persona, sed totum coniunctum (Ibid. d. 5, a. 2, q. 3, ad 6: III, 137 b). — Dicendum quod coniungibilia sunt anima et corpus et uniuntur in unum, ut fiat una natura (Summa Hales. II inq. 4, tr. 1, sectio 1, q. 3, tut. 2, c. 1, a. 1, c.: II, 418). — Ad septimum dico quod hominis est tantum unum esse, nam esse quod causat forma in materia animae non est esse terminatum, quia illa forma adhuc, immo tota anima appetit dare vitam corpori organico potentia vitam habenti, et huiusmodi etiam corporis esse

sachen, wenn Kleineidam (a. a. O. 71) behauptet, allein Thomas von Aquin habe wirklich Ernst gemacht mit der Anwendung des Materie-Form-Gedankens auf das Leib-Seele-Verhältnis, sondern die augustinische Richtung vertritt ganz die gleiche Auffassung; auch sie wahrt damit den christlichen Standpunkt von der Einheit des Menschen und dem Wert des Leibes.

Wie ist es aber möglich, die Seele einmal in sich zu betrachten und dabei ihre Zusammensetzung festzustellen und sie andererseits in ihrer Beziehung zum Leib zu betrachten und dabei ihre Einfachheit festzustellen? Es handelt sich hier nicht etwa um zwei verschiedene Betrachtungsweisen ein und derselben Wirklichkeit. Vielmehr ist die Seele selbst nach der Auffassung der augustinischen Richtung in sich aus Form und Materie zusammengesetzt und als solche doch dem Leib gegenüber Form. Die Augustinisten nehmen hier einen Gedanken des Aristoteles auf: ein und dasselbe Ding kann in einer Hinsicht Form, in einer anderen Hinsicht Materie sein; in der Wirklichkeit gibt es nicht, wie für Platon, ein schroffes Gegenüber von Idee und Sinnending, sondern eine Stufenfolge von Substanzen von der bloßen Materie aufwärts bis zur reinen Form; jede dieser Substanzen ist aus Form und Materie zusammengesetzt und kann doch einerseits Materie sein für eine höhere Form, andererseits Form für einen niederen Stoff (so ist etwa die Pflanze Form gegenüber dem Molekül, das sie sich einverleibt, aber Stoff gegenüber dem Tier, von dem sie selbst einverleibt wird); Form und Materie sind also für Aristoteles relative Begriffe.

Diesen Gedanken nimmt nun die augustinische Richtung auf[81]: Seele und Leib sind beide in sich aus forma substantialis und materia prima zusammengesetzt, sind damit also beide „erste Substanzen", und verhalten sich dennoch zueinander wie Form und Materie, allerdings nicht wie forma substantialis und materia prima, sondern wie forma substantialis (näher bestimmt als forma ultima completiva) und materia secunda. Forma ultima completiva heißt die Form, die zu einem bereits aus Form und Materie zusammengesetzten Ding hinzutritt und

---

quod habet a forma corporali non est esse absolutum et ultimatum, immo adhuc est in potentia vitam habens, quam vitam naturaliter ab anima habere desiderat et exspectat: unde illud quod opponit intelligitur de esse terminato, non de non terminato (Walter von Brügge, I Sent., d. 8, a. 5, ad 7; vgl. oben Teil I, Anm. 15). — Ad octavum dico quod anima est forma corporis per suam essentiam et ita ratione utriusque, scilicet materiae et formae suae; et hoc utique esse potest, tum quia appetitus formae ipsius animae non est quietatus totaliter in materia animae, immo tantae est virtutis ut possit et appetat naturaliter vitam dare corpori, tum quia forma tantae virtutis est ut penetret et quasi absorbeat naturam materiae suae, trahens eam in modum formae, tum quia huiusmodi materia intellectualis est minimum habens de imperfectione quam solet habere materia (Walter von Brügge, ibid. ad 8).

[81] Et sic aperitur via ad solvendum cavillationes in quibus maxime confidit pars adversa. Nam arguit sic: materia est in potentia ad formam, non ad materiam, quia materia non est materiae, sed formae; ergo embryo non erit in potentia nisi ad formam tantum, et ideo anima rationalis est forma pura non composita. Et per supradicta patet quod magnus error est apud eos qui sic arguunt et qui propter huiusmodi errorem et cavillationem fingunt simplicitatem animae rationalis. Nam ostensum est quod, sicut una forma est materialis et in potentia ad aliam, sic una materia est formalis respectu alterius (Roger Bacon, Comm. nat. l. I, p. 4, d. 3, c. 4).

es überformt, wobei die Form, die das Ding ursprünglich hatte, in ein potentielles Sein zurücktritt, so daß das ganze, aus Form und Materie bestehende Ding nunmehr Materie ist für die neu hinzutretende Form. Materia secunda aber ist die bereits geformte Materie, also das, was wir auch in der Alltagssprache als Materie bezeichnen; ihre Form heißt forma corporalis oder forma corporeitatis, d. h. die Form, die das Körpersein verleiht. Das ist die Lehre von der „pluralitas formarum", der „Mehrheit der Formen", in ihrer Anwendung auf den Menschen. Die Einwände, die von seiten der Gegner der materia spiritualis dagegen erhoben wurden, wie etwa, die Materie der Seele könne nicht die Form des Leibes sein, lassen sich vom aristotelischen Standpunkt her kaum aufrecht erhalten; die pluralitas formarum innerhalb des einen Dinges ist vielmehr ein echt aristotelischer Gedanke. Diese Annahme einer Mehrheit von Formen setzt natürlich voraus, daß die beiden Komposita, die sich zu einem dritten verbinden, nicht in sich abgeschlossen sind, sondern eine Hinordnung aufeinander besitzen, einen appetitus, wie ja eine Pflanze auch nicht jeden beliebigen Stoff in sich aufnehmen kann, sondern nur ganz bestimmte, für sie geeignete Stoffe[85]. Unter dieser Voraussetzung jedoch enthält die Lehre von der Mehrheit der Formen keinen inneren Widerspruch[86]. Diese Lehre entspricht, wie man sieht, dem Anliegen der aristotelischen Richtung, nämlich der Betonung der Ganzheit des Menschen, ohne dabei das Anliegen der eigenen Richtung, die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Geist-

---

[85] Ad illud quod obiicitur, quod compositum ex materia et forma est ens completum, et ita non venit ad constitutionem tertii; dicendum, quod hoc non est verum generaliter, sed tunc, quando materia terminat omnem appetitum formae, et forma omnem appetitum materiae; tunc non est appetitus ad aliquid extra, et ita nec possibilitas ad compositionem, quae praeexigit in componentibus appetitum et inclinationem. Licet autem anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma, appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem naturam; sicut corpus organicum ex materia et forma compositum est, et tamen habet appetitum ad suscipiendam animam (B o n a v e n t u r a, II. Sent., d. 17, a. 1, q. 2, ad 6: II, 415 b). — Ad illud quod obiicitur, quod anima non dependet a corpore quantum ad esse; dicendum, quod etsi non dependeat a corpore tamquam indigens eo ad sui conservationem, dependet tamen per appetitus sui inclinationem, quam habet ad ipsum, sicut forma ad materiam propriam; et ideo, sicut forma producitur in materia, sic anima Adae produci debuit in proprio corpore (Ibid. q. 3, ad 4: II, 418 ab). — Ad argumentum . . . dicimus quod cum dicit animam habere esse perfectum antequam coniungatur corpori, hoc est falsum; quia enim anima apta nata est esse perfectio corporis, non habet perfectum naturae suae modum nisi quando habet corpus sibi coniunctum (W i l h e l m d e l a M a r e, Correct. in I. Sent., a. 4: ed. cit. 420; vgl. oben Teil I, Anm. 15).

[86] Dico quod sicut in materiis compositis, hoc est in omnibus materiis citra primam, est aliquid quod est in potentia, scilicet materia prima, et aliquid vel aliqua, quae sunt actus, scilicet formae superadditae quae disponunt ad formam ultimam, et tunc illud compositum dicitur materia formae ultimae, quia formae disponentes cedunt in partem materiae; ita dico, in forma composita cuiusmodi est anima intellectiva quae tota debet dici forma corporis non obstante quod aliquid eius est materia; licet enim materia animae rationalis secundum se considerata sit aliquod ens in potentia, tamen ut perfecta est per formam actus, est actus corporis (W i l h e l m d e l a M a r e, Correct. in I. Summae, a. 28: ed. cit. 120). — Ad secundum dicendum quod quaelibet istarum formarum dat aliquod esse; sed sicut prima forma est in potentia ad secundam completivam ipsius, ita esse quod dat prima forma est incompletum et in potentia ad esse completum. Pluralitas ergo formarum non est contra unitatem compositi essentialem nisi sint tales quae non se habent secundum esse completum et incompletum ita quod non possint convenire ad aliquam unitatem essentialem (Ibid. a. 31: ed. cit. 133).

wesen und hier insbesondere der Menschenseele zu gefährden[87]; sie stellt eine geglückte, widerspruchsfreie Verbindung der beiden Standpunkte dar[88]. Dabei wird diese Lehre von der Mehrheit der Formen innerhalb des Menschen den Tatsachen noch eher gerecht als der Standpunkt des Thomas; sie kann z. B. das Weiterbestehen der Elemente des Leibes nach dem Tode des Menschen zwanglos durch das Weiterbestehen der forma corporalis erklären, während Thomas, da die Geistseele für ihn die einzige im Menschen vorhandene Form ist, zur Erklärung des weiteren Vorhandenseins der körperlichen Elemente nach dem Fortgang der Form eine neue Form eintreten lassen muß[89].

Das Gemeinsame in den Auffassungen der augustinischen und der aristotelischen Richtung bleibt dies, daß beide die substantiale Einheit des Menschen lehren, d. h. daß für beide die Menschenseele die Form des Leibes ist. Diese Gemeinsamkeit war der Scholastik selbst durchaus bewußt[90].

---

[87] Lutz (Die Psychologie Bonaventuras 13) befindet sich im Irrtum, wenn er schreibt: „Werfen wir dagegen jetzt einen Blick auf die Definitionen der Seele, welche diese als Form des Körpers bestimmen, so sehen wir alsbald, daß hier ein ganz anderer Begriff sich mit dem Worte ‚Form' verbunden hat. Es handelt sich hier nicht um eine Form im allgemein üblichen, aristotelischen Sinne, vielmehr wird hier der Form ein ‚freies, selbständiges Sein' zugeschrieben." Das Gegenteil ist wahr. Bonaventura und seine Anhänger bestimmen die Seele nicht als Form, sondern als forma und hoc aliquid zugleich, wie Lutz wenige Zeilen später selbst bemerkt. Das „freie, selbständige Sein" wird nicht durch den Begriff forma, sondern durch den Begriff hoc aliquid bezeichnet, während forma ganz im aristotelischen Sinn das Gegenstück zu materia bildet und ohne die materia gar nicht bestehen kann, wie oft genug ausdrücklich erklärt wird. Gerade diese Auffassung, daß die Form nicht ohne die Materie sein kann, veranlaßt doch die Augustinisten, die Geistseele nicht als bloße Form, sondern als Kompositum aus Form und Materie zu erklären; vgl. dazu noch folgende Stellen: Anima autem non tantum est forma, immo etiam est hoc aliquid (Bonaventura, II. Sent., d. 17, a. 1, q. 2, ad 5: II, 415 b). — Licet enim quaedam sit similitudo animae et corporis et formae ad materiam, tamen est dissimilitudo secundum modum iam dictum. Est enim anima hoc aliquid praeter suam materiam: quod non est dicere in forma simpliciter naturali. Unde non est ibi proprie actus materiae, sed actus naturalis corporis completi in forma naturali, quae forma dicitur forma corporalis (Summa Hal. II, inq. 4, tr. 1, sectio 1, q. 3, tit. 2, c. 1, a. 4, ad 1—7: II, 422).

[88] Lutz (Die Psychologie Bonaventuras 3 f.) urteilt ganz ungerecht: „So steht also Bonaventura wie Thomas an der Grenze zweier philosophischen Perioden in einer Zeit, in der die Anschauungen der verschiedensten, sich mitunter widersprechenden Systeme durcheinanderwogen und einen ordnenden, sichtenden Geist geradezu herausfordern. Während aber Thomas das Widerspruchsvolle in diesem Gewoge klar erkennt und die Vorteile des neuen, aristotelischen Materials für Philosophie und Theologie abmißt, glaubt Bonaventura aus Achtung besonders vor den Vertretern der bisherigen Anschauungen manch veraltetes Stück mit unter die Quadern des neuen Baues verarbeiten zu müssen. Deshalb finden wir oft planlos und widerspruchsvoll die alten Elemente mit den neuen verbunden oder auch als teure Überreste dem neuen Bau gleichsam nebenangefügt, so daß von einem einheitlichen Konstruktionsgedanken nicht gesprochen werden kann."

[89] Cum igitur corpus ante animae infusionem habeat esse et etiam post animae separationem habeat esse, manifestum est quod totum esse corporis in composito non est esse animae; alioquin corpus post separationem animae penitus desineret esse, sicut accidentia quae non habent aliud esse quam esse suorum subiectorum, et ideo quando amittunt esse subiecti, amittunt penitus esse (Wilhelm de la Mare, Correct. in I. Sent., a. 5: ed. cit. 423).

[90] Alia opinio est Aristotelis II. De anima, quam omnes moderni sequuntur, quod anima unitur corpori sicut forma materiae (Thomas von Aquin, III Sent., d. 5, q. 3, a. 2, c.).

Es ist nun zu fragen, wie auf der anderen Seite Thomas von Aquin das Anliegen, das die augustinische Richtung zu ihrer Lehre von der materia spiritualis führte, nämlich die individuelle Substantialität der Geistwesen und die Unabhängigkeit der Geistseele vom Leib, berücksichtigt. Wir wissen, daß Thomas Engel und Menschenseele als reine, d. h. stofflose Formen ansieht. Die Frage ist, wie diese Formen zugleich individuelle, selbständige Substanzen sein können[91].

Die Auffassung der Geistwesen als reiner Formen hatte sich für Thomas ergeben, weil er großen Wert darauf legte, die Einheit des Menschen, die substantiale Verbindung des Leibes mit der Seele zu betonen; der einzige Weg dazu schien ihm der zu sein, die Seele als Form und den Leib als Materie zu fassen — Form und Materie sind ja untrennbar miteinander verbunden, so daß der Mensch damit auf die überzeugendste Weise ein einheitliches Wesen bildet. Jedoch bot diese Auffassung auch ihre Schwierigkeiten, von denen einige bereits erörtert wurden. Die Schwierigkeit, die uns hier zu beschäftigen hat, ist folgende: Die Form ist nach der Lehre des Aristoteles, ebenso wie die Idee bei Platon, ein Notwendiges, Absolutes (sie ist *ἐντελέχεια* bzw. *ὄντως ὄν*) und zugleich ein Allgemeines. Verendlicht und vereinzelt wird sie erst dadurch, daß sie sich mit der Materie (der *δύναμις* bzw. dem *μὴ ὄν*) verbindet. Thomas übernimmt diesen Standpunkt: auch für ihn ist die Form actus; darum ist die Geistseele als reine Form unsterblich. Nun sind Engel und Menschenseele für den Christen aber sowohl geschaffene, kontingente, als auch — worum es uns hier geht — individuelle Wesen; sie können also nicht einfache Formen sein, weil sie als solche absolut und allgemein sein müßten. Diese Schwierigkeit beseitigt Thomas von Aquin nun, indem er bei den geistigen Wesen eine Zusammensetzung annimmt aus quo est und quod est. Thomas kann sich dabei nicht auf Aristoteles stützen, sondern folgt einem Gedanken des Avicenna und verwendet zum Ausdruck dieses Gedankens eine Formel des Boethius, der er aber in diesem Zusammenhang einen anderen Sinn gibt[92]. Diese Zusammensetzung aus quo est und quod est findet sich nach Thomas nicht nur in den geistigen Wesen, sondern in jedem geschaffenen Wesen überhaupt; sie ist in den geistigen Geschöpfen nur augenfälliger, weil sie dort die einzige Zusammensetzung bildet, während bei den körperlichen Geschöpfen noch die andere Komposition aus Form und Materie hinzukommt. Was besagt nun diese Zusammensetzung aller geschaffenen Einzelwesen aus quo est und quod est? Während Gott das ipsum esse ist, so daß das Sein selbst seine Wesenheit ist und zwischen beiden kein sachlicher, sondern nur ein logischer Unterschied besteht, sind die Geschöpfe nicht das Sein, sondern sie haben nur das Sein (und zwar als esse receptum und participatum, d. h. als ein Sein, das von einem anderen, nämlich von Gott, verursacht ist), so daß ihre Wesenheit vom

---

91 Anima est forma absoluta, non dependens a materia (Thomas von Aquin, I Sent., d. 8, q. 5, a. 2, ad 1). — Dico igitur, quod animae non convenit movere vel habere esse absolutum, inquantum est forma, sed inquantum est similitudo dei (Ibid. ad 5).

92 Vgl. zu dieser Formel „quo est — quod est" Teil II, 1.

Sein sachlich verschieden ist[93]. Das Sein wird mit quo est, die Wesenheit mit quod est bezeichnet. Bei dem Begriff quo est liegt der Ton auf dem est; synonyme Begriffe sind bei Thomas esse und existentia. Das quo est ist also das Prinzip, durch das ein Einzelwesen überhaupt ist. Mit dem quod est ist nicht, wie bei Albert dem Großen und anderen[94], die konkrete Einzelsubstanz gemeint, sondern ebenfalls ein Seinsprinzip, wie der gleichbedeutende Begriff essentia zeigt. Das quod est ist nämlich das Prinzip, durch das ein Einzelwesen ein bestimmtes ist[95]. Gegenüber stehen sich also auf der einen Seite ein Prinzip des Seins und der Einheit (insofern das esse in allen Geschöpfen das gleiche ist) und auf der anderen Seite ein Prinzip der Beschränkung und der Vielheit (insofern die essentia in den einzelnen Geschöpfen jeweils eine andere ist).

Was bedeutet nun diese Lehre des Thomas von Aquin von der Zusammensetzung aller endlichen Einzelwesen aus Sein und Wesenheit für unser Anliegen, die individuelle Substantialität der Geistwesen? Der entscheidende Punkt ist das Verhältnis der Wesenheit zum Sein. Die Wesenheit verhält sich zum Sein wie die Potenz zum Akt; sie bildet das potentielle Fundament, das das aktuelle Sein aufnimmt und es damit zugleich verendlicht und individualisiert[96]. Zwar gebraucht Thomas den Begriff „individualisieren", um den es uns hier vor allem geht, nicht, da dieser Begriff zu leicht die Vorstellung mit sich bringen würde, als handle es sich um die Entstehung einer Mehrzahl von Individuen innerhalb ein und der-

---

[93] Unde in compositis ex materia et forma nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse. forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium; ipsa autem tota substantia est ipsum quod est . . . in substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, ut ostensum est, sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est quod est, ipsum autem esse est actus et quo est . . . in substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse (Thomas von Aqin, S. c. g. II, c. 54). — Ad tertium dicendum quod licet in angelo non sit compositio formae et materiae, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum naturalium, in quibus invenitur duplex compositio: prima quidem formae et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum (Thomas von Aquin, S. th. I, q. 50, a. 2, ad 3). — Ad quartum dicendum quod omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse . . . esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis; unde solus deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia, non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato (Ibid. q. 75, a. 5, ad 4).

[94] Vgl. unten.

[95] Fernand van Steenberghen (Ontologie, dt. von Alois Guggenberger, Zürich-Köln 1953, S. 161) will es darum lieber quo est tale nennen.

[96] Omne igitur, quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur (Thomas von Aquin, De spir. creat., a. 1, c.). — Dicendum quod esse substantiae spiritualis creatae est coarctatum et limitatum non per materiam, sed per hoc, quod est perceptum et participatum in natura determinatae speciei (Ibid. a. 1, ad 15). — Esse autum participatum finitur ad capacitatem participantis (Thomas von Aquin, S. th. I, q. 75, a. 5, ad 4). — Unde esse earum (sc. substantiarum creatarum intellectualium) non est absolutum, sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis (Thomas von Aquin, De ente et essentia c. 6).

selben Art, aber er gebraucht die Begriffe contrahere, coarctare, limitare und finire, die gleichfalls das Zustandekommen einer Mehrzahl von Individuen bezeichnen[97]; das Ganze, das hier vereinzelt wird, ist aber nicht eine species. sondern das Sein selbst. Die Vielzahl, die sich bei den Geistwesen findet, ist also auf die Potentialität der essentia gegenüber dem esse zurückzuführen[98]. Thomas erklärt also die Individuation der Geistwesen auf eine andere Weise als die der Sinnendinge: im Bereich der Sinnendinge kommt ein Einzelwesen zustande. indem die Art durch die Materie individualisiert wird, so daß es mehrere Einzelwesen in jeder Art geben kann; im Bereich der Geistwesen aber ist die Individualität darin begründet, daß das Sein durch die Formen beschränkt wird, so daß es wiederum mehrere Individuen innerhalb des ganzen Seins geben kann. Der Unterschied zwischen beiden Bereichen liegt darin, daß die Zusammensetzung bei den Geistwesen sozusagen eine Stufe tiefer liegt als bei den Sinnendingen: das Einzelwesen ist nicht mehr zusammengesetzt aus Form und Materie (wie es die augustinische Richtung lehrt), sondern es ist reine Form, aber diese Form selbst ist nun ihrerseits zusammengesetzt aus Sein und Wesenheit, so daß es zwar nur ein Einzelwesen innerhalb jeder Art geben kann (weil keine Materie vorhanden ist), aber doch wieder mehrere Einzelwesen gegenüber dem Sein; die Geistwesen sind nach unten hin unendlich, aber nach oben hin endlich[99]. Dies ist die Antwort, die Thomas von Aquin auf die Frage nach der Individualität und der Vielzahl der Geistwesen gibt; er sucht dem Problem gerecht zu werden, jedoch auf eine andere Art als die augustinische Richtung mit ihrer Lehre von der materia spiritualis.

Wenn man diese Erklärung, die Thomas für das Zustandekommen der geistigen Individualität gibt, kritisch betrachtet, so ergeben sich für sie die gleichen Schwierigkeiten wie für die Annahme einer geistigen Materie. Das Gemeinsame beider Anschauungen ist nämlich dies, daß sie die Personalität nicht auf ein aktuelles, sondern auf ein potentielles Prinzip zurückführen. Thomas bewertet die Personalität zwar insofern höher, als er sie nicht auf dem gleichen Prinzip wie die körperliche Individualität begründet sein läßt; diese Höherbewertung drückt sich darin aus, daß es für Thomas nur ein einziges Individuum in jeder species gibt — die Individuen stehen also an Seinsrang nicht tiefer als die Art, so daß viele Individuen erforderlich wären, um das Sein der Art auch nur annähernd wiederzuspiegeln, sondern sie stehen gleich hoch, so daß ein einziges Individuum das Sein der Art voll und ganz aufnehmen kann. Grundsätzlich erklärt Thomas die Individualität aber doch wieder als Mangel — Mangel nun

[97] Vgl. z. B. De spir. creat. a. 1, corpus: Nam materia prima recipit formam contrahendo ipsam ad esse individuale.

[98] Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum; quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset (Thomas von Aquin, De ente et essentia c. 5).

[99] Sunt enim (sc. intelligentiae) finitae quantum ad esse suum, quod a superiori recipiunt; non tamen finiuntur inferius, quia earum formae non limitantur ad capacitatem alicuius materiae recipientis eas (Thomas von Aquin, De ente et essentia c. 6).

nicht mehr der Wesenheit, sondern dem Sein gegenüber. Damit ist nur die Ebene gewechselt, aber der Grundsatz nicht geändert.

Es läßt sich in der Frage der Individualität der reinen Geister zwar nicht, wie beim Leib-Seele-Verhältnis, sagen, daß der Standpunkt auf beiden Seiten der gleiche sei, denn Thomas kennt im eigentlichen, univoken Sinn keine geistige Materie, aber es läßt sich wohl feststellen, daß der Gedanke, die Individualität der Geistwesen gegenüber der Universalität, die der Form von Haus aus eigen ist, zu sichern, auch bei Thomas wirksam ist, so daß hier wenigstens eine Übereinstimmung im Ziel besteht.

Wir versuchten in diesem Teil der Untersuchung nachzuweisen, daß der Unterschied zwischen der augustinischen und der aristotelischen Richtung in unserer Frage bei weitem nicht so groß ist, wie man gern annimmt. Bereits in der Zeit der Auseinandersetzung selbst hat man versucht, die grundsätzliche Übereinstimmung beider Standpunkte sichtbar zu machen. Einige Zeugnisse für dieses Bemühen sollen nun zum Schluß noch angeführt werden; sie finden sich in beiden Richtungen und zeigen damit, daß der Kampf zwischen den Richtungen keinen verfestigten Gegensatz bedeutet, sondern eine fruchtbare Spannung.

Der erste, der die Menschenseele einerseits in sich, andererseits in ihrer Beziehung zum Leib betrachtete und diese beiden Gesichtspunkte durchaus zu vereinigen wußte, war Alfredus Anglicus[100]. Er wendet auf die Seele, in sich betrachtet, die in der platonisch-augustinischen Tradition stehende Definition an, die sie als eine unkörperliche, geistige Substanz bezeichnet, auf die Seele, in ihrer Beziehung zum Leib betrachtet, aber die aristotelische Definition, die sie als Entelechie eines physischen, organischen Körpers ansieht.

Daß der Standpunkt der aristotelischen Richtung den der augustinischen nicht ausschließt, zeigt besonders klar Albert der Große. Er unterscheidet eine doppelte Zusammensetzung der Substanzen, nämlich die aus Form und Materie und die aus quo est und quod est. Die Zusammensetzung aus Form und Materie findet sich in den sinnlichen Dingen, die entstehen und vergehen. Dabei werden weder Form noch Materie von der ganzen Substanz prädiziert, da die Substanz nicht eines von beiden ist, weder Form noch Materie, sondern aus beiden zusammengesetzt. Auch die Form wird also nicht von der Substanz prädiziert, jedenfalls nicht diese Form, die mit der Materie zusammen das Einzelding bildet, die forma materiae, sondern eine andere Form, nämlich die Form des ganzen, zusammengesetzten Dinges. Es gibt also neben der Teilform, dem Korrelat der Materie, noch eine Totalform, das Korrelat des ganzen Dinges. Damit kommen wir zur zweiten Zusammensetzung: Die Form der ganzen Substanz (von Albert bezeichnet als forma totius, forma universalis, essentia oder natura) ist nämlich das quo est, dem das quod est, d. h. die ganze Substanz selbst (von Albert be-

---

[100] In se enim considerata (sc. anima) substantia est incorporea, intellectiva, illuminationum quae a primo sunt ultima relatione perceptiva . . . relata vero anima perfectio est corporis physici organici (Alfredus Anglicus, De motu cord. prologus 1).

zeichnet als ipsum totum, suppositum oder hypostasis), gegenübersteht. Diese Zusammensetzung aus quo est und quod est findet sich in allen, auch in den sinnlichen Substanzen, aber während dort noch die andere Zusammensetzung aus Form und Materie hinzukommt, ist sie in den geistigen Substanzen, die weder entstehen noch vergehen, die einzige Zusammensetzung. In diesen Substanzen fällt die Totalform zusammen mit der Teilform, und das Einzelding selbst nimmt die Stelle der Materie ein[101]. Quo est und quod est verhalten sich also wie Form und Materie[102]: das quo est verleiht dem Ding Gattung und Art, die in der Definition ausgesagt werden, das quod est aber die numerische Verschiedenheit, das Sein an einem bestimmten Ort und in einer bestimmten Zeit, kurz, es ist das Prinzip der Individuation; auch in den körperlichen Dingen ist die Materie nicht dadurch, daß sie Materie ist, das Individuationsprinzip, sondern dadurch, daß sie quod est ist[103]; das quod est ist die gemeinsame substantiale Grundlage in allen Dingen, körperlichen wie geistigen[104].

Innerhalb dieser Auffassung von der Zusammensetzung aller geschaffenen Substanzen aus quo est und quod est ist auch die Zusammensetzung der Menschenseele und des Engels klar: sie sind nicht aus Teilform und Materie zu-

---

101 Substantia dupliciter componitur. In quibusdam enim substantiis est compositio ex materia et forma, sicut in generabilibus et corruptibilibus, quorum neutrum praedicatur de substantia composita. Compositum enim neque materia est neque forma: unde in talibus universale quod praedicatur de composito non accipitur a forma materiae, sed a forma totius coniuncti. In quibusdam autem non est talis compositio, sed ex quo est et quod est, quemadmodum dicit Boethius. Et quo est est forma totius, quod est autem dicit ipsum totum cuius est forma; et haec compositio est in incorruptibilibus et in ingenerabilibus, in quibus forma totius non differt a forma materiae, quia non habet materiam. Ergo ipsum totum quod supponitur per quod est non habet distinctionem a materia propter eandem causam. Et hoc praecipue verum est in spiritualibus substantiis, in quibus non est accipere compositionem nisi suppositi et naturae cuius est suppositum illud (Albertus Magnus, S. de creat. I, tr. 1, q. 2, a. 5, c.). — Ut quod est dicat hoc aliquid quod vere est in natura, quo est dicat principium intelligendi et subsistendi ipsum in tali esse (Albertus Magnus, II Sent., d. 1, A, a. 4, c.). — Similiter esse voco formam compositi quod praedicatur de ipso composito . . ., et in hoc differt a forma materiae, quae non praedicatur de toto composito nec est forma totius, sed partis scilicet materiae. In his enim quae non sunt generabilia . . . non est forma partis, sed totius tantum, vel si est in eis forma partis, non tamen habet nomen diversum vel a nomine formae totius vel a forma totius (Albertus Magnus, S. de creat. I, tr. 4, q. 21, a. 1, c.).

102 Unum enim ad alterum habet se ut subiectum, et alterum ut forma (Albertus Magnus, S. de creat. I, tr. 4, q. 21, a. 1, ad 4).

103 Per quod est est id quod est in singulari esse, per quo est habet esse in natura secundum esse generis et speciei et definitionem dicentem esse (Albertus Magnus, S. th. II, tr. 12, q. 72, m. 2, c.). — Dicendum, quod principium primum individuationis universale non est materia, sed quod est per hoc quod est id quod est discretum est in se et causa discretionis omnibus aliis quae sibi insunt. Unde per ipsum quod est quod sibi inest efficitur discretum et ponitur in numerum et hic et nunc. Unde etiam materia in corporalibus per hoc quod est materia non est principium discretionis et individuationis, sed per hoc quod est id quod est discretum et divisum ab aliis (Ibid. ad 1). — Per actum enim secundum substantiam habet (sc. angelus) ut sit, per subiectum vero determinatur ad hoc aliquid (Albertus Magnus, S. de creat. I, tr. 4, q. 21, a. 1, ad obiect. 4).

104 Videtur impossibile, quod aliqua proprietas sit in diversis, quae non gratia alicuius substantiae communis sit in eis; proprietas autem multis et spiritualibus et corporalibus communis est substare et sustinere formam: ergo necesse est ponere substantiam communem, quae sit in eis; et haec meo iudicio non dicetur materia, sed fundamentum (Albertus Magnus, II Sent., d. 3, A, a. 4, c.).

sammengesetzt, wohl aber aus Totalform und Einzelwesen[105]. Albert stellt die beiden Standpunkte zunächst einander gegenüber: entweder ist die Seele, wie Platon lehrt, eine volle Einzelsubstanz, geistig und durch sich selbst lebendig, die zwar den Körper leitet, aber unabhängig von ihm ist, oder sie ist, wie es Aristoteles will, die Form, die dem Leib das Belebtsein mitteilt und darum kein eigenes Sein ohne den Leib hat[106]. Diese beiden Standpunkte schließen einander nach Alberts Überzeugung nicht etwa aus, sondern sie ergänzen einander, insofern nämlich, als jeder in einer anderen Hinsicht recht hat: wenn man die Seele in sich betrachtet, hat Platon recht, wenn man sie aber in ihrem Verhältnis zum Leib betrachtet, dem sie das Leben verleiht, hat Aristoteles recht. Die Seele ist zwar mit dem Leib verbunden als seine Form, und zwar nicht nur durch in ihr liegende Potenzen, sondern durch ihr Wesen (dadurch unterscheidet sich die Seele spezifisch vom Engel; wenn die Seele nicht seine Wesensform wäre, wäre der Mensch gar nicht Mensch), aber darin ist ihr Sein noch nicht erschöpft. Vielmehr ist die Seele darüber hinaus in sich vollendete Einzelsubstanz, die nicht vom Leib abhängig ist, sondern ihm als sein Herr gegenübersteht (wie der Schiffer dem Kahn und der Beweger dem Bewegten) und nach seinem Tode weiterlebt, da sie in sich selbst das Leben hat; das eigentliche Wesen der Seele liegt nicht in ihrer Hinordnung auf den Leib, sondern in ihrem geistigen Sein. Darum ist die Seele ein hoc aliquid und also zusammengesetzt aus quo est und quod est[107].

---

105 Bene tamen dico, quod si fundamentum vocetur (sc. materia), quod tunc est (sc. angelus) ex materia et forma (Ibid.). — Dicimus enim animam esse compositam, sed non ex materia et forma, sed ex eo quod est et quo est (Albertus Magnus, S. de creat. II, tr. 1, q. 7, a. 3, c.).

106 Addit Gregorius Nyssenus, quod ad hoc deducti sumus, quod dicamus cum Platone, quod anima sit substantia et hoc aliquid, corpori regendo accomodata, et quod separabilis sit a corpore: vel cum Aristotele dicamus, quod est entelechia sive perfectio corporis, et cogemur dicere quod nullum esse habeat sine corpore (Albertus Magnus, S. th. II, tr. 12, q. 69, m. 2, a. 2, arg. 2). — Non enim (sc. anima) est entelechia nisi per animationem quam facit corpori per opera vitae. In se autem spiritus est incorporeus, semper vivens, ut dicit Plato (Ibid. ad 1).

107 Ad aliud dicendum quod animam considerando secundum se consentiemus Platoni, considerando autem eam secundum formam animationis quam dat corpori consentiemus Aristoteli (Ibid. ad 2). — Quamvis sic quoad esse sit unibilis corpori et sit actus corporis physici organici potentiam vitae habentis, tamen, ut dicit Gregorius Nyssenus, Platonem sequens in hoc vera dicentem, non est tantum actus corporis, sed etiam suppositum et subiectum in se perfectum, utens corpore et regens corpus. Propter hoc separatur post mortem, et est substantia vitae in seipsa (Albertus Magnus, S. th. II, tr. 2, q. 9, c.). — Si tamen attenditur id quod est anima tunc potest considerari duobus modis, scilicet secundum esse quod habet in se, et sic non diffinitur in comparatione ad corpus, vel secundum comparationem ad corpus, et sic diffinitur ... ita anima dupliciter potest diffiniri, scilicet secundum quod est anima, id est actus corporis et motor, et secundum quod est substantia quaedam contenta secundum seipsam in praedicamento substantiae (Albertus Magnus, S. de creat. II, tr. 1, q. 4, a. 1, c.). — Anima rationalis non tantum est substantia per se ens, nec tantum actus, sed substantia et actus (Ibid. a. 5, ad 4). — Quia tamen (sc. anima) in essentia sua et perfectiori potestate non communicat corpori, ideo habet potestates absolutas a corpore (Albertus Magnus, De an. III, tr. 1, c. 12). — Differunt etiam specie (sc. angelus et anima): anima enim rationalis secundum seipsam ... unibilis est corpori. Per hoc patet quod ipsa est actus corporis organici physici potentiam vitae habentis. Et hoc non est

Den gleichen Gedankengang wie bei Albert finden wir bei Odo Rigaldi, der ebenso wie Bonaventura zur älteren Franziskanerschule gehört. Auch er unterscheidet, genau wie Albert, eine doppelte Zusammensetzung, nämlich eine physische und eine metaphysische, will aber im Unterschied von Albert bei beiden Zusammensetzungen, also auch bei der metaphysischen, die Begriffe Form und Materie angewandt wissen. Die physische Zusammensetzung findet sich nur in den Sinnendingen, mithin auch im Menschen. Die metaphysische Zusammensetzung findet sich in allen Geschöpfen; in den Sinnendingen kommt sie zu der physischen hinzu, in den Geistwesen aber ist sie die einzige Zusammensetzung. Die physische Zusammensetzung ist die aus Seele und Leib, die metaphysische die aus Natur und Einzelding. Das Sinnending ist also (physisch) aus Form und Materie zusammengesetzt und doch wieder (metaphysische) Materie gegenüber der Natur[108].

Die Stellungnahmen Alberts und Odos stimmen weitgehend miteinander überein. Sie unterscheiden sich vom Standpunkt der augustinischen Richtung dadurch, daß beide in den Geistwesen keine Materie im aristotelischen Verständnis des Begriffs anerkennen, sondern als gemeinsames Individuationsprinzip der körperlichen und der geistigen Substanzen die Einzelsubstanzen selbst ansehen. Vom thomistischen Standpunkt aber unterscheiden sie sich dadurch, daß für sie die Geistwesen nicht reine Formen sind, die nur noch dem Sein selbst gegenüberstehen, sondern daß sich in ihnen eine Zusammensetzung aus Universalform und Einzelwesen findet. Beide Autoren nehmen also einen vermittelnden Standpunkt ein, wie es schon Alfredus Anglicus versuchte. Ihre Auffassung ist aber nicht so klar durchgeführt, daß sie überzeugen könnte; vor allem wird nicht recht klar, ob unter dem quod est bzw. der metaphysischen Materie ein potentielles Seinsprinzip oder ein aktuelles Einzelding zu verstehen ist.

---

per potentias tantum, ut quidam dixerunt, sed per essentiam suam. Sic enim, nisi essentialis forma esset hominis, homo non esset homo (Albertus Magnus, S. th. II, tr. 2, q. 9, c.). — Dicendum quod anima et maxime hominis, quae arte et providentia regit corpus ut nauta navim, composita est et (conieci: ex Borgnet) hoc aliquid. Et nisi ita dicatur, dicit Gregorius quod sequitur quod corpore destructo destruitur anima. Talis enim substantia comparatur ad corpus ut motor, qui arte et intentione movet; quae non potest esse forma simplex (Ibid. tr. 12, q. 70, m. 1, c.).

[108] Ad hoc intelligendum, notandum, quod est duplex forma, scil. forma partis et totius, forma quae est altera pars compositi et consequens totum compositum; et huic duplici formae respondet materia sua. Forma partis in homine est anima, et huic respondet pro materia corpus. Forma autem totius dicitur forma illa quae his advenit, ut humanitas . . . dicunt ergo quod in angelo non est compositio ex materia et forma partis, sed est compositio ex forma totius ad suam materiam, et illa dicitur forma universalis quae componitur hypostasi seu supposito. Et haec compositio est in angelo et in hoc abundat a deo, in quo omnino est idem sua essentia et hypostasis. Hanc autem compositionem in composito praecedit illa quae est ex forma partis et materia (conieci: materiae Ed.) et illa duo substernuntur formae huic tamquam materia. In simplicibus autem non praecedit alia compositio, sed hac sola contenta sunt (Odo Rigaldi, II. Sent. d. 3; fol. 205 r; zitiert bei V. Doucet in: Prolegomena in tertium librum der Summa Halesiana, Quaracchi 1948, pag. CCXXXVII).

Zur logischen Struktur der Gottesbeweise (II)

Von Johannes Bendiek OFM

Die essentielle Ordnung

In den Gottesbeweisen wird vielfach eine essentielle Ursachenordnung zugrunde gelegt. Diese Ordnung soll im Folgenden untersucht werden. Soweit wir wissen, hat in der Hochscholastik Johannes Duns Scotus diese Dinge am genauesten und ausführlichsten behandelt. Wir gehen deshalb von der Lehre des Scotus aus, und um etwas tiefer in die Problematik dieser Frage einzudringen, schalten wir uns in die Polemik ein, die in dieser Sache Ockham gegen Scotus und Lychetus als Verteidiger des angegriffenen Scotus gegen Ockham geführt hat. Wir wenden uns dann der speziellen Frage zu, ob und wo nach Scotus in rerum natura eine essentielle Ordnung vorliegt. Schließlich soll Suarez gehört werden, der die Diskussion um unser Thema zu einem Abschluß bringt. Eine Fortsetzung dieses Aufsatzes wird die Lehre von der essentiellen Ordnung bei Thomas und einigen Neuscholastikern behandeln. Der Aufsatz gliedert sich also wie folgt:

1) Scotus — Ockham — Lychetus.
2) Wo liegt nach Scotus eine essentielle Ordnung vor?
3) Suarez.

Folgende Vorbemerkungen scheinen uns wichtig:

a) Der Begriff einer essentiellen Ordnung, wie er von Scotus in De primo principio c. 1 und 2 dargelegt wird, ist weiter als der Begriff einer essentiellen *Ursachen*ordnung, wie er vom gleichen Autor im gleichen Traktat cap. 3 (und an vielen anderen Stellen) erklärt wird. Wir haben es im Folgenden nur mit einer essentiellen Ursachenordnung zu tun, und nur diese ist gemeint, wenn abkürzend von einer essentiellen Ordnung gesprochen wird. Es handelt sich ferner immer nur um eine Ordnung der Wirkursachen (der causae efficientes).

b) Es liegt uns nicht so sehr daran, der Lehre von der essentiellen Ordnung in allen Einzelheiten und Feinheiten nachzugehen, sondern vor allem klarzustellen, ob und wo eine solche Ordnung faktisch vorliegt. Eine essentielle Ordnung mag man definieren, wie man will — definitiones sunt ad libitum instituentium —, man mag sie so definieren, daß daraus abgeleitet werden kann, es müsse in dieser Ordnung ein Erstes geben. Aber aus einer Definition folgt nicht die Existenz des Definierten. Mithin ist vor allem nachzuweisen, daß es in rerum natura eine essentielle Ordnung gibt.

c) Es ist die Existenz einer essentiellen Ordnung nachzuweisen, die einem Gottesbeweis zugrunde gelegt werden, also die Voraussetzung in einem solchen Beweis bilden kann. Folglich darf für den Nachweis der Existenz einer essen-

tiellen Ordnung nicht die Existenz Gottes vorausgesetzt werden. Sonst läge eine petitio principii vor. Daher werden wir auch keine Texte und Argumente berücksichtigen, die für den Nachweis der Existenz einer essentiellen Ordnung die Existenz einer Erstursache im absoluten Sinn und deren Verhältnis zu den Zweitursachen verwenden. Es geht hier also nicht darum, das Verhältnis der geschöpflichen Ursachen zu der göttlichen Erstursache zu diskutieren. Wenn in den angezogenen Texten oder den eigenen Ausführungen von causa prima und causa secunda gesprochen wird, so ist das immer — wenn nicht anders vermerkt — im relativen Sinn zu verstehen, „causa prima" also als „causa prior" oder „superior" zu interpretieren.

d) Dieser Aufsatz hält sich kritiklos im Rahmen des mittelalterlichen Verständnisses der Kausalität. Auch in der Ausdrucksweise paßt er sich der Sprache der alten Autoren an.

1) Scotus — Ockham — Lychetus

Wenn nicht anders vermerkt, zitieren wir Scotus nach der Editio Vivès, Lychetus nach dem dieser Edition beigedruckten Kommentar zum Oxoniense. Für Ockham legen wir zugrunde den Sentenzenkommentar Lyon 1495, lib. I, dist. 2, qu. 10. Denn auf diesen Text bezieht sich Lychetus. Wenn nicht anders vermerkt, sind alle Zitate aus Ockham dieser Quaestio entnommen. Ockham hat noch an einer anderen Stelle die gleichen Fragen behandelt, nämlich in den unedierten „Quaestiones super libros Physicorum"[1]. Auch diesen Text werden wir heranziehen.

Eine essentielle Ordnung zwischen zwei Ursachen[2] liegt nach Scotus dann vor, wenn diese Ursachen eine gemeinsame Wirkung setzen und dabei folgende Bedingungen erfüllen: (1) die eine Ursache, die dann die zweite oder die spätere oder die niedere genannt wird (secunda, posterior, inferior), hängt von der an-

[1] Von dieser Schrift, die sicher später ist als der Sentenzenkommentar, sind nach Böhner (Der Stand der Ockham-Forschung, in: FranzStud 34 [1952] 19) „nur zwei vollständige und voneinander abhängige Handschriften bekannt nebst einem größeren Fragment". Wir haben beide Handschriften (Vaticana 956, 14. Jahrh., und Paris, Bibl. Nat. 17841, 15. Jahrh.) für die uns interessierenden Quästionen in Photokopien einsehen können. Nach Böhner sind diese Quaestiones super libros Physicorum „skizzenhaft und unvollständig durchgeführt" (loc. cit.). Baudry urteilt über das Werk im gesamten „. . . étant, si l'on excepte la *Somme de logique*, le dernier en date des écrits philosophiques de Guillaume d'Occam, il nous fait connaître la dernière forme qu'a prise sa pensée", und über die von uns benutzten Quästionen im besonderen: „Les cinq questions où Guillaume traite du principe de causalité, de sa portée métaphysique et de l'existence d'un premier efficient ont au moins l'avantage de ramasser en un tout des considérations éparses dans ses autres ouvrages". Sur trois manuscrits occamistes, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, vol. 10, 1935—36, p. 154.

[2] Wir behandeln hier, wie es auch Scotus immer tut, den einfachsten Fall, daß nur zwei Ursachen in Frage kommen. Die Ausdehnung auf mehr als zwei Ursachen ist ohne weiteres gegeben.

deren, die dann die erste oder die frühere oder die höhere genannt wird (prima, prior, superior), in dem Verursachen der gemeinsamen Wirkung ab; (2) die Kausalität der beiden Ursachen „est alterius ordinis et rationis“; (2) soll aus (1) folgen: haec (differentia) sequitur ex prima[3]; (3) die beiden Ursachen müssen „simul“ wirken, d. h. alle zusammen und zu gleicher Zeit; (3) folgt aus (2)[4] und damit auch aus (1). Diese drei Bedingungen, die bei einer essentiellen Ursachenordnung erfüllt sein müssen, grenzen diese gegen eine akzidentelle Ursachenordnung, bei der die Bedingungen nicht erfüllt sind, ab. Eine akzidentelle Ursachenordnung liegt vor in der Aufeinanderfolge der Generationen. Ockham hat an den drei Bedingungen des Duns Scotus eine Menge auszusetzen: ... non est bene dictum de differentiis inter causas essentialiter ordinatas et accidentaliter ordinatas.

a) Die erste Bedingung

Die erste Bedingung lautete: ... (causa) secunda, inquantum causat, dependet a prima (De pr. pr. c. 3). Ockham fragt: quid est causam secundam dependere a prima in causando? Nach ihm sind drei Interpretationen möglich (und er beruft sich dabei auf Scotus[5]).

α) Die erste Interpretation. Daß die zweite Ursache von der ersten in causando abhängt, kann nach Ockham heißen: hoc est requirere causam primam ad hoc quod (secunda) causet, quia sine ea causare non potest. So interpretiert, wird die erste Bedingung aber durch folgenden Einwand als unzulänglich erwiesen: es mag richtig sein, daß die zweite Ursache nicht handeln kann ohne die erste, aber in vielen Fällen gilt auch die Umkehrung: die erste Ursache kann nicht handeln ohne die zweite. Also läßt sich allein auf Grund der so interpretierten Abhängigkeit in causando nicht entscheiden, welches die erste und welches die zweite Ursache ist. Den Beweis führt Ockham an dem mittelalterlichen Standard-Beispiel einer essentiellen Ursachenordnung, der Abhängigkeit der irdischen Ursachen von der Sonne: wie die ersteren nicht wirken können ohne die Sonne, so kann auch die Sonne viele Wirkungen nicht hervorbringen ohne die irdischen Zweitursachen[6].

---

[3] De primo principio cap. 3. Wir zitieren diesen Traktat immer nach der Ausgabe von Evan Roche, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure 1949.

[4] Tertia differentia sequitur ex secunda; Quaestiones subtilissimae, lib II, qu 6, n 13; VII 127 a. In De pr. pr. heißt es nur: Tertia sequitur.

[5] Sic enim arguit iste doctor (i. e. Scotus) contra unum alium, ostendens, quod intelligentia secunda, si movet sicut secundum movens, causatur a prima intelligentia. Das geht wahrscheinlich auf Quodlibeta qu. 7, n. 40 (41); XXV 315 b f. oder Rep. II, dist. 1, qu. 3, n. 6; XXII 532 b f. In der Quaestio 131 (die Zählung ist immer die der Pariser Handschrift) der Quaestiones super libros Physicorum: Utrum in causis essentialiter ordinatis secunda dependeat a prima, heißt es: Isto modo arguit Scotus dist. 8 ... Aber mit dieser Angabe war nichts anzufangen.

[6] ... in multis sicut causa secunda non potest causare sine prima, ita nec econverso. Ergo non plus isto modo dependet causa secunda a prima in causando quam econverso. Assumptum probatur, quia sicut in istis inferioribus multa agentia particularia non possunt

In seiner Antwort wendet sich Lychetus nicht gegen die Kritik, die Ockham an der von ihm selbst eingeführten Interpretation der ersten Bedingung übt, sondern er bestreitet die Richtigkeit der Interpretation. Es trifft freilich zu, daß die zweite Ursache nicht handeln kann ohne die erste, aber nicht darin besteht die gesuchte Abhängigkeit: non enim dicitur causa secunda dependere a prima in agendo ex hoc quod non potest agere sine prima. Selbst wenn die erste Ursache nicht handeln könnte ohne die zweite, würde sie deswegen nicht in agendo von ihr abhängig sein: posito ergo, quod causa superior non potest agere sine inferiori, non tamen sequitur, quod in agendo dependeat ab inferiori. Worin besteht nun nach Lychetus die Abhängigkeit der zweiten von der ersten Ursache? Wir werden immer wieder die gleiche Antwort hören: . . . dicitur (causa secunda) dependere a prima in agendo propter determinatum ordinem inferioris causae ad ordinem causae superioris. Und: . . . superior (causa) simul causando cum inferiori semper in agendo habet ordinem superiorem et inferior inferiorem[7]. Es wird sich bald zeigen, was damit gemeint ist.

Wird die erste Bedingung des Scotus so verstanden, wie Ockham in seiner ersten Interpretation vorgeschlagen hatte, dann erweist sie sich als ungenügend, da sie keine hinreichend scharfe Unterscheidung zwischen erster und zweiter Ursache garantiert. Ockham gibt daher als

β) die zweite Interpretation: die zweite Ursache hängt von der ersten in causando ab, „quia in suo esse dependet a prima". Abhängigkeit „in esse" kann nun ein Doppeltes besagen: 1) Abhängigkeit „in fieri", im Entstehen, so wie das Kind den Eltern sein Entstehen verdankt. Aber dann ist das einmal entstandene Wesen „seinsmäßig" unabhängig von der Ursache, die es gesetzt hat, und kann „aus eigener Kraft" (propria virtute) zum Handeln übergehen. Wird die Abhängigkeit der zweiten von der ersten Ursache so verstanden, dann ist kein Unterschied mehr von der akzidentellen Ordnung, für die als Beispiel immer wieder angeführt wird, daß zwar das Kind von den Eltern sein „esse" erhält, aber in seinem Handeln von ihnen unabhängig ist[8].

---

causare effectus suos sine sole, ita sol non potest in multos effectus sine causis secundis. — In den „Quaestiones super libros Physicorum" schwächt Ockham seine Kritik in folgender Weise ab: die Sonne kann keinen Menschen hervorbringen ohne einen Menschen, aber sie ist dabei nicht auf einen bestimmten Menschen, etwa Sokrates, angewiesen, denn mit Hilfe von Plato käme sie zu einem der Spezies nach gleichen Effekt. Umgekehrt aber kann Sokrates keinen Menschen erzeugen ohne die Mitwirkung der Sonne. Das gleiche gilt von vielen anderen Hervorbringungen. Deshalb darf man sagen, daß die Sonne erste und das agens particulare zweite Ursache ist: . . . concedo quod causa secunda dependet a prima primo modo, quia causa secunda non potest producere aliquem effectum certae speciei sine prima, tamen econverso potest. Nam Socrates nullum hominem potest producere sine sole concausante, tamen sol mediante Platone potest multos homines producere sine Socrate. Quaestio 131.

[7] Sent. I, dist. 2, qu. 3, n. 34; VIII, 425b.

[8] . . . causam secundam dependere a prima . . ., quia in suo esse dependet a prima. Das ist ungenügend, „quia ita contingit in causis accidentaliter ordinatis".

Lychetus behandelt diese Interpretation und Kritik Ockhams zugleich mit der folgenden: die Abhängigkeit „in esse“, die die Abhängigkeit „in causando“ erklären soll, ist 2) eine Abhängigkeit „in esse et conservari“. Ein Ding ist nicht nur hinsichtlich seines Entstehens, seines „primum esse“, sondern auch hinsichtlich seines Bestehenbleibens von einer höheren Ursache abhängig. Dieses so abhängige Ding setzt seinerseits eine Wirkung, und es wird nun behauptet, daß, weil es in esse et conservari von einer Ursache abhängt, es auch in causando von ihr abhängig ist, daß mithin zwischen den beiden Ursachen eine essentielle Ordnung hinsichtlich der gemeinsamen Wirkung besteht. Sei a die erste Ursache, b die zweite, die in esse et conservari von a abhängig ist, c die Wirkung von b. Es wird behauptet, daß, weil b von a in esse et conservari abhängt, auch c von a verursacht sei. Das aber braucht nach Ockham nicht der Fall zu sein. Eine Abhängigkeit in esse et conservari schließt nicht in sich oder zieht nicht nach sich eine Abhängigkeit in causando. Ohne a kann b nicht bestehen und mithin auch nicht wirken, aber das ist nicht die Abhängigkeit, die hier gemeint ist und die besagt, daß b nicht nur im Entstehen und Bestehen, sondern auch in der Verursachung von c direkt von a abhängig ist. Daß Abhängigkeit in esse et conservari nicht gleichgesetzt werden darf mit Abhängigkeit in causando, klingt ganz plausibel. Denn wenn b über eine „virtus propria“, über eigene Wirkkraft verfügt, so ist allein b unmittelbare Wirkursache von c, auch dann, wenn b von a in esse et conservari abhängt; a wäre conditio sine qua non, aber nicht Ursache von c, und weil a nicht Ursache von c ist, kann auch zwischen a und b keine essentielle Ordnung hinsichtlich c bestehen. So hat auch Lychetus Ockham verstanden. Ockham selbst tut noch etwas mehr, um die zweite Interpretation der ersten Bedingung von Scotus als ungenügend zu erweisen. Sein Gedankengang ist dieser: in einer essentiellen Ursachenordnung gilt allgemein die Transitivität: quidquid est causa causae, est causa causati ... So ansdrücklich Scotus in den Quaestiones subtilissimae (lib. V, qu. 1, n. 5; VII, 192b): ... dico quod quidquid est causa causae, est causa causati ...; si una causa sit prima respectu secundae in genere causae efficientis et illa respectu tertiae in eodem genere causae, tunc bene tenet et est propositio vera. Es handelt sich dabei um die causa per se und nicht um die causa per accidens. Scotus definiert die causa per se auf folgende Weise: illud est causa per se, quo posito et circumscripto alio vel variato sequitur effectus[9]. Nun nehmen wir unseren Fall: b hängt von a in esse et conservari ab. Wir schalten a aus (circumscribere) und ersetzen es durch eine andere Macht, etwa Gott, der b erhält; dann kann b trotzdem die Wirkung c setzen; also ist a nicht Ursache von c. Unterdrücken oder variieren wir aber b, so kann die Wirkung c nicht eintreten; also ist a nicht causa per se von c: ipso posito (i. e. a) et alio amoto (i. e. b) non potest esse effectus; ergo illud non habet rationem

[9] Ox. IV, dist. 43, qu. 4, n. 4; XX, 113b. — Die Lehre von der causa per se ist nicht ganz einfach. Für unseren Zweck aber ist es nicht notwendig, darauf einzugehen.

causae respectu illius effectus[10]. Wird also die Abhängigkeit in causando interpretiert als Abhängigkeit in esse et conservari, so gilt nicht die Transitivität der Ursachebeziehung. Ist aber a nicht Ursache von c, so kann zwischen a und b auch keine essentielle Ordnung hinsichtlich c bestehen.

Ockham beruft sich darauf, daß Scotus selbst in dem hier zur Diskussion stehenden Fall die Transitivität der Kausalbeziehung geleugnet hat: quod negat iste doctor et bene. Das geht wahrscheinlich auf die skotistische Willenslehre. Nach dieser Doktrin ist der freie Wille des Menschen geschaffen von Gott, hängt von ihm in esse et conservari ab, aber Gott ist im Sinne der oben gegebenen Definition nicht causa per se des freien Willensaktes. Gott kann den Willensakt nicht bewirken ohne den Willen. Aus der Tatsache, daß der Wille von Gott geschaffen ist, folgt nicht, daß er auch in agendo von Gott abhängt: ... Trinitas tantum ponit voluntatem in esse et sinit ipsam movere in actibus suis, ita quod non comparatur (= mitwirkt) ad operationem voluntatis, nisi in quantum operabatur ad esse primum voluntatis ... licet enim (voluntas) sequatur motum in esse (d. h. geschaffen ist), non tamen in operari immediate[11]. In jedem Falle gilt hier nicht: quidquid est causa causae, est causa per se et essentialis causati. Wenn aber die causa prior nicht auch Ursache (im strengen Sinn) der Wirkung ist, die von der causa posterior gesetzt wird, dann hängt die spätere Ursache von der früheren nicht in ihrer Ursächlichkeit ab, mag sie auch von ihr in esse et conservari abhängen.

Wie verhält sich Lychetus zu diesem Einwand Ockhams? Er gibt ihn kurz so wieder: aliquando causa dependet in esse et conservari ab aliqua alia, sine qua, si causa conservaretur a Deo, nihilominus posset effectus esse[12]. Lychetus stellt dazu fest, daß keine Ursache wesentlich von einer anderen abhängt, wenn sie nicht auch von dieser abhängt in esse et conservari: nulla dicitur causa secunda

---

[10] Der ganze Text von Ockham lautet: ... tunc (d. h. wenn Abhängigkeit in causando bestehen soll, weil Abhängigkeit in esse et conservari vorliegt) universaliter quidquid est causa causae, erit causa per se et essentialis causati; quod negat iste doctor et bene. Cuius ratio est, quia aliquando causa dependet in esse et conservari ab aliquo alio, sine quo tamen, si causa conservaretur a Deo sine eo, nihilominus posset effectus esse, et ipso posito et alio amoto non posset esse effectus; ergo illud non habet rationem causae respectu illius effectus. Zum Verständnis der „causa essentialis" vgl. folgenden Text aus der Quaestio 133 der „Quaestiones super libros Physicorum": a non requiritur essentialiter ad eius (i. e. effectus) productionem et per consequens non est sua causa essentialis.

[11] Ox. III, dist. 17, qu. un., n. 4; XIV, 655 a. Scotus spricht hier von dem Willen Christi, aber seine Ausführungen gelten sicher allgemein. Vgl. auch folgende Stelle, in der ebenfalls das Verhältnis Gottes zum Willensakt gemeint ist: ... potest etiam esse ordo essentialis, ita quod causa secunda sit causa totalis immediata respectu sui effectus, sicut causa prima respectu sui effectus, et tamen essentialiter sit secunda, quia secundum suam causationem sicut secundum suum esse essentialiter dependet a prima, non tamen ita quod ista dependentia sit immediata effectus sui ad ipsam et ad causam primam (Ox. II, dist. 37, qu. 2, n. 7; XIII, 373 a).

[12] Sent. I, dist. 2, qu. 3; VIII, 424 b.

respectu alicuius primae nisi illa secunda etiam dependeat a prima in esse et conservari[13]; er glaubt, sich dafür auf Scotus berufen zu dürfen. Und weil es in einer essentiellen Ursachenordnung sich so verhalte, sei das von Ockham gebrachte Beispiel von der gegenseitigen Abhängigkeit der Sonne und der irdischen Ursachen keine Widerlegung der *ersten* Interpretation. Denn wenn auch die Sonne viele Wirkungen nicht setzen könne ohne die irdischen Zweitursachen, so hänge sie doch dadurch nicht von ihnen in agendo ab, da sie in ihrem Entstehen und Bestehen nicht von ihnen abhängig sei. Nun aber macht sich Lychetus folgenden Einwand, den wir der Klarheit halber etwas weiter ausführen, als er bei Lychetus steht: der Kern des Ockhamschen Argumentes war, daß jede Ursache über eine eigene Form und Kraft verfügt und deshalb selbständig im Handeln ist auch dann, wenn sie in esse et conservari von einer anderen abhängig ist. Auch nach Scotus und Lychetus besitzt jede Ursache — wenn wir von den Instrumentalursachen absehen — ihre „formam propriam et virtutem propriam, qua agere potest". Nun gelten die scholastischen Axiome: „esse sequitur formam" und „agere sequitur esse". Wenn also eine Ursache über eine eigene Form verfügt, verfügt sie auch über eigenes Sein und Handeln; sie kann bestehen und wirken „circumscripta prima". Das klassische Beispiel einer essentiellen Ursachenordnung war die Abhängigkeit der irdischen Bewegungen von den himmlischen, und durch dieses Beispiel müßte die eben aufgestellte Behauptung von der Selbständigkeit jeder Zweitursache widerlegt werden. Ist es nun wirklich der Fall, daß „circumscripto caelo", d. h. wenn der Himmel und seine Bewegungen zum Stillstand kommen sollten, dann auch alles Geschehen auf der Erde aufhören müßte? Der hl. Thomas von Aquin hatte diese Frage noch in aller Deutlichkeit und Entschiedenheit bejaht. „... omnes motus naturales inferiorum corporum ex motu coelestis corporis causantur"[14]. Nehmen wir ein konkretes Beispiel und fragen wir, ob beim Ende der Welt, wenn die Bewegungen des Himmels zum Stillstand kommen, das Element des Feuers, das bestehen bleiben wird, die Kraft bewahrt, andere Dinge zu erwärmen. Thomas sagt: nein. Denn das Feuer „suo calore transmutat materiam ex virtute corporis coelestis", wie allgemein gilt: „elementa agunt in virtute corporum coelestium"; wenn also die „actio corporis coelestis" aufhört, „oportet, quod cesset actio corporis elementaris"[15]. Also kann das Feuer nicht mehr erwärmen, wenn die Bewegung des Himmels aufhört. Scotus hat die gleiche Frage wie Thomas behandelt, aber er ist in seinem Urteil viel vorsichtiger, und das hatte seinen Grund, denn inzwischen waren die Verurteilungen von 1277 erfolgt. Scotus sagt, daß, wenn beim Ende der Welt die Bewegungen des Himmels aufhören, selbst dann möglich sei „aliquem (motum) esse, utpote motum localem

---

[13] Ibid. 425 b. Vgl. auch: communiter causa, quae dependet in agendo ab alia ..., dependet etiam in essendo; ibid. 422 b.

[14] Responsio ad Magistrum Joannem de Vercellis de 42 articulis, art. 2 et 3.

[15] Quaestiones disputatae de potentia Dei, quaest. 5, art. 8: Utrum cessante motu coeli remaneat actio et passio in elementis.

omnium Beatorum et etiam alium motum in istis inferioribus. Si enim activum approximetur passo, utpote ignis alicui combustibili, non est ratio quare non posset agere in illud. Et ad hoc est articulus: Stante caelo, si applicetur ignis stupae, non poterit comburere: error est"[16]. Der letzte Satz ist eine Berufung auf eine 1277 verurteilte These, die von dem Chartularium Universitatis Parisiensis (I, p. 552, n. 156) so wiedergegeben wird: Quod si celum staret, ignis in stupam non ageret, quia Deus non esset. Die Begründung „quia Deus non esset" gibt keinen guten Sinn, und Duhem[17] glaubt, daß man statt „Deus" „tempus" lesen müsse, was auch die Schwierigkeit beheben würde. Aber vielleicht genügt es, die Varianten anderer Handschriften zu nehmen wie „quia natura Deus esset" oder „quia natura deesset" (ibid. p. 558). Aber wie dem auch sei, der erste Teil des Satzes ist völlig klar, und selbst Johannes von Neapel (Anfang des 14. Jahrh.) schreibt, daß man in der inkriminierten These einen Satz des hl. Thomas gesehen habe (siehe ibid. p. 556).

Die irdischen Ursachen können also bestehen und handeln ohne die himmlischen Bewegungen. Als charakteristisch für eine essentielle Ordnung wurde aber eine Abhängigkeit in esse et conservari und damit in causando verlangt. Mithin besteht zwischen Himmel und Erde keine essentielle Ordnung, und so macht Lychetus das wichtige Eingeständnis: non credo absolute, quod inter causas inferiores et coelum sit simpliciter ordo essentialis in causando, quia per possibile coelo circumscripto adhuc ignis posset calefacere et posset corrumpere aliud et generare aliam substantiam[18]. Wenn man aber die essentielle Ordnung zwischen den himmlischen und irdischen Ursachen fallen läßt, dann läßt sich überhaupt keine essentielle Ordnung mehr feststellen, es sei denn zwischen Gott und den geschöpflichen Ursachen: „... forte loquendo de causa superiori, in cuius virtute agit secunda et eo modo movet quo movetur a prima, forte non reperitur alia nisi Deus"[19]. Das scheint uns eine ziemlich entscheidende Feststellung zu sein, die erste dieser Art, die wir kennen. Und wenn wir bei Lychetus noch ein leichtes Zögern finden — das zweimalige „forte" —, so wird Suarez diese These in aller Entschiedenheit der traditionellen Lehre von der essentiellen Ordnung entgegenstellen.

Lychetus hatte Ockham zugestanden, daß die Abhängigkeit in causando immer verbunden sein solle mit einer Abhängigkeit in esse et conservari. Es hatte sich dann gezeigt, daß die essentielle Ordnung zwischen den himmlischen und

---

[16] Ox. IV, dist. 48, qu. 2; XX, 530 b.

[17] Le système du monde VI, 65 Anm. 1.

[18] Sent. I, dist. 2, qu. 2; VIII, 426 a mit Berufung auf den oben gebrachten Text von Scotus. Vgl. Lychetus: Si dicatur 2. Physicorum, Sol et homo generant hominem, videtur, quod homo generet in virtute Solis; dico quod non, quia per impossibile destructo Sole stante natura hominis posset generare alium hominem. Sent. II, dist. 3, qu. 10; XII, 261 b.

[19] Sent. II, dist. 3, qu. 10; XII, 261 b.

irdischen Ursachen preisgegeben werden muß und nur noch zwischen Gott und den geschöpflichen Ursachen festgehalten werden kann. Nun hatte Ockham zwei Folgerungen aus seiner Interpretation gezogen, nämlich 1. daß die zweite Ursache handeln könne ohne die erste, und 2. daß die erste nicht handeln könne ohne die zweite. Beide Folgerungen lehnt Lychetus für die ihm allein noch verbliebene Ordnung zwischen Gott und den geschöpflichen Ursachen ab. Ablehnen aber kann er sie nur, wenn er die Interpretation Ockhams, aus der sie gezogen waren, für ungenügend erklärt. In dem, was sie aussagt, akzeptiert er sie, aber sie sagt nicht alles über eine Abhängigkeit in agendo aus: Non enim dicitur causa secunda dependere a prima in agendo ... ex hoc quod secunda habet suum esse et conservari a prima[20]. Und es ist ganz interessant zu beobachten, welche Interpretation er an die Stelle der Ockhams setzt, um die beiden Folgerungen zu vermeiden. (Wir gehen diesen Dingen kurz nach, um zu sehen, was schließlich aus der Lehre von der essentiellen Ordnung bei Lychetus wird.) Die erste Folgerung Ockhams aus der zweiten Interpretation war, daß die zweite Ursache handeln könne ohne die erste. Lychetus lehnt ab: impossibile est secundam agere sine prima, etiam per impossibile prima circumscripta. Die zweite kann also nicht agieren ohne die erste, selbst wenn — was allerdings unmöglich ist — die erste ausgeschaltet werden könnte. Und warum kann die zweite nicht handeln ohne die erste? „Propter determinatum ordinem, quem habet secunda in agendo ad primam." Worin diese bestimmte Zuordnung der zweiten zur ersten Ursache besteht, zeigt Lychetus an einem Beispiel: et ideo, per impossibile circumscripto primo ente et existente Sole, impossibile est Solem aliquid producere, praecipue cum effectus necessario in esse et conservari dependet a prima causa et ideo ipsa circumscripta esset simpliciter impossibilis talis effectus[21]. Die zweite Ursache kann also „hauptsächlich" deswegen nicht ohne die erste handeln, weil der *Effekt* der zweiten Ursache notwendig in esse et conservari von der ersten abhängt. Ockham hatte verlangt, daß die zweite Ursache in esse et conservari von der ersten abhängen solle. Lychetus hatte zugestimmt. Ockham hatte dann gezeigt, daß eine solche Abhängigkeit nicht die gesuchte Abhängigkeit in causando sei, denn die Zweitursache verfüge über „propria forma et virtus", könne also aus eigener Kraft und trotz jener Abhängigkeit in esse et conservari selbständig die Wirkung setzen. Lychetus scheint diese Selbständigkeit der Zweitursache auch Gott gegenüber nicht zu leugnen, glaubt aber ihre wesentliche Unterordnung unter die Erstursache dadurch retten zu können, daß er verlangt, die Wirkung der Zweitursache müsse wie alles außergöttliche Sein in esse et conservari von der Erstursache abhängen. Also könne die Zweitursache die Wirkung nicht setzen ohne die erste. Diese Abhängigkeit der Wirkung der Zweitursache scheint den „determinatus ordo" auszumachen, in dem Lychetus das Wesen einer essentiellen

[20] Sent. I, dist. 2, qu. 2; VIII, 425 a f.
[21] Ibid. 425 b f.

Ordnung sieht[22]. Ob Lychetus damit der ursprünglichen Intuition von einer essentiellen Ursachenordnung gerecht wird, bleibe dahingestellt.

Die zweite Folgerung Ockhams aus der zweiten Interpretation war, daß die erste Ursache nicht handeln kann ohne die zweite. Auch das muß Lychetus natürlich ablehnen, und er gibt als Grund an, „quia prima (causa) continet virtualiter et eminenter causalitates omnium secundarum causarum". Und „communiter" lehren die „Doctores", „quod (primum agens) immediate posset producere omnem effectum, nulla secunda causa concurrente". Aber selbst wenn die erste Ursache nicht handeln könnte ohne die Zweitursache, „adhuc esset ordo essentialis inter illas, et omnis causa secunda in agendo dependet a prima et de necessitate ageret in virtute primae, cum prima eminenter et virtualiter contineat causalitatem cuiuscumque secundae[23]. Die essentielle Ordnung wird bei Lychetus zum Mysterium des Verhältnisses Gottes zur Welt.

γ) *Die dritte Interpretation* Ockhams der ersten Bedingung des Duns Scotus für eine essentielle Ordnung lautet so: die zweite Ursache hängt von der ersten in causando ab, „quia recipit virtutem activam vel aliquam influentiam a prima". Ockham wendet dagegen ein, daß eine solche „influentia vel motio" sein müsse ein „motus localis vel ad aliquam formam substantialem vel accidentalem". Nun kommt es aber „häufig" vor, daß die zweite Ursache in agendo „nec motum localem nec formam absolutam aliquam recipit a prima". Ferner hat Scotus das Verhältnis von Verstand und Objekt „respectu intellectionis" als das zweier essentiell geordneter Ursachen erklärt und doch dabei ausdrücklich hinzugefügt, daß keine dieser Ursachen von der anderen in causando abhänge, sondern jede „propria virtute" handele[24]. Also ist die dritte Interpretation auf jeden Fall nicht allgemeingültig.

Lychetus leugnet zunächst gegen Scotus, daß es sich bei dem Verhältnis zwischen Verstand und Objekt respectu intellectionis um eine essentielle Ordnung handelt, und kann sich dabei in etwa auf Scotus selbst berufen, der seine Behauptung, daß in dem angegebenen Beispiel eine essentielle Ordnung vorliege, einschränkt mit den Worten: Sunt ergo causae essentialiter ordinatae tantum uno modo[25], videlicet quod una est simpliciter perfectior altera, ita tamen quod

---

[22] Dico, quod ultra virtutem propriam, quam habet (causa secunda), requirit ordinem determinatum, qui est agere in virtute superioris et in agendo dependere a superiori; effectus enim non tantum dependet a causa secunda, sed etiam a prima. Ibid. 426 a.

[23] Ibid. 426 b.

[24] Ockham hätte auch auf das Verhältnis von Vater und Mutter „in generatione prolis" hinweisen können, das von Scotus ebenfalls als eine essentielle Ordnung angesehen wird und wo dennoch gilt: non tamen imperfectior (i. e. mater) recipit suam causalitatem a causa perfectiore; Ox. I, dist. 3, qu. 7; IX, 362 a f. Vgl. auch: nec etiam hoc est de ratione causarum ordinatarum agentium, quod scilicet una agat in virtute alterius, sed sufficit, quod una principalius agat quam alia; Ox. II, dist. 9, qu. 2, n. 34; XII, 507 a.

[25] So zitiert Lychetus. In der Waddingschen Ausgabe heißt es: ordinatae ultimo modo. Aber das macht inhaltlich keinen Unterschied; Ox. I, dist. 3, q. 7, n. 21; IX, 363 a. —

utraque in sua partiali causalitate est perfecta non dependens ab alia. Dann aber leugnet Lychetus grundsätzlich gegen Ockham, daß die Abhängigkeit in agendo darin bestehe, „quod secunda in causando aliquid recipit a prima“[26]. Daß die zweite Ursache von der ersten nichts empfängt, schließt für Lychetus nicht aus, daß die zweite „agit in virtute alterius“. Vielmehr besteht gerade in diesem „Handeln in der Kraft der höheren Ursache“, wobei doch die niedere Ursache von der höheren keine Kraft empfängt, der „determinatus ordo inferioris causae ad ordinem causae superioris“, der das Wesen der kausalen Abhängigkeit ausmacht. Wie wir schon oben bemerkten, meint Lychetus mit solchen Aussagen offensichtlich die ausgezeichnete Art der Abhängigkeit der mit eigener Kraft ausgestatteten geschöpflichen Zweitursachen von Gott. Eine ganz ähnliche Haltung finden wir bei Scotus: agens dependens ab alio dicitur agere in virtute alterius, quia virtus agentis non sufficit sine illa virtute, a qua dependet. Damit dieses Ungenügen, diese Ohnmacht des zweiten agens von der Macht der übergeordneten Ursache behoben wird, wird nun aber nicht gefordert, daß die zweite Ursache etwas von der ersten erhält: causam secundam . . . agere in virtute alterius non est recipere tunc aliquid ab altero, sed tantum habere ordinem inferiorem ad illud alterum agens . . .[27]. Der Kontext, dem dieses Zitat entnommen ist, handelt von dem Verhältnis der Zweitursachen zu der schöpferischen Ursächlichkeit Gottes.

Die Stellung des Lychetus zur dritten Interpretation Ockhams läßt sich so wiedergeben: in einer essentiellen Ordnung empfängt die zweite Ursache nichts von der ersten; trotzdem handelt sie in der Kraft der ersten Ursache. Wenn gedrängt, ein Beispiel für ein solches Verhältnis anzugeben, dürfte Lychetus wohl nur auf das Verhältnis zwischen Gott und den geschöpflichen Ursachen hingewiesen haben.

Damit ist die Diskussion um die erste Bedingung des Duns Scotus beendet. Machen wir uns noch einmal klar, worum es ging und zu welchem Resultat wir gekommen sind. Die erste Bedingung des Scotus für eine essentielle Ordnung verlangt, daß die zweite Ursache „in causando“ von der ersten abhängt. Woran aber ist zu erkennen, daß die eine (die zweite) von der anderen (der ersten) in dieser Weise abhängt? Ockham hatte drei Unterscheidungsmerkmale vorgeschlagen und als ungenügend abgelehnt:

Ockham selbst sagt in der Quaestio 131 der „Quaestiones super libros Physicorum“ zu dem Beispiel: objectum et intellectus non sunt causae essentialiter ordinatae, quia neutra dependet ab alia, nec accidentaliter (ordinatae), quia non potest naturaliter causare alia circumscripta. [26] Sent. I, dist. 2, qu. 2; VIII, 425 b.

[27] Ox. IV, dist. 1, qu. 1, n. 34; XVI, 96 a. Vgl. dazu den Kommentar des Antonius Hiquaeus (der Editio Vivès beigedruckt, XVI 99 a): optime declarat (Scotus), quid sit agere in virtute alterius et quomodo causa secunda agat in virtute primae, non quod recipiat influxum novum a prima quando agit, sed quia servat determinatum ordinem ad primam et recipit ab ea esse et virtutem.

(1) Diejenige soll die zweite Ursache sein, die nicht ohne die andere, die dann die erste (oder die höhere) genannt wird, handeln kann. Es läßt sich aber leicht an den gewöhnlichen Beispielen einer essentiellen Ordnung (etwa dem von der Sonne und den irdischen Ursachen) zeigen, daß keine ohne die andere handeln kann, also keine erste und keine zweite unterschieden werden kann. Lychetus antwortet, nicht darin bestehe die Abhängigkeit in causando, daß die zweite Ursache nicht ohne die erste handeln könne (obschon das zutreffe), sondern in einer bestimmten Zuordnung der beiden Ursachen, die eindeutig zu bestimmen erlaube, welches die abhängige und welches die erste Ursache sei. Wir erkannten, daß diese Zuordnung hergenommen ist und realisiert ist nur in dem einzigartigen Verhältnis Gottes zu den geschöpflichen Ursachen.

(2) Diejenige Ursache soll die zweite sein, die von der anderen, die dann die erste genannt wird, in esse et conservari abhängt. Dann aber gilt nicht mehr die Transitivität der Kausalrelation, die für eine essentielle Ordnung behauptet wird, und damit ist die erste Ursache nicht mehr Ursache im eigentlichen Sinn der Wirkung der zweiten. Lychetus anerkennt, daß Abhängigkeit in agendo immer verbunden ist mit einer Abhängigkeit in esse et conservari; er wird aber dadurch zu der Folgerung geführt, daß eine essentielle Ordnung nur zwischen Gott und den kreatürlichen Ursachen bestehen kann. Er leugnet allerdings, daß jenes Kriterium die essentielle Ordnung vollständig umschreibt, sieht diese vielmehr darin begründet, daß jene schon erwähnte Zuordnung der beiden Ursachen besteht und daß die erste Ursache die zweite „virtualiter et eminenter" enthält.

(3) Diejenige Ursache soll die zweite sein, die von der anderen, die dann die erste genannt wird, eine Kraft oder einen Einfluß empfängt. Diese Bedingung ist aber nach Ockham in manchen Beispielen, die für eine essentielle Ordnung angeführt werden, nicht erfüllt. Lychetus gibt zu, daß es sich in einer essentiellen Ordnung nicht um eine Vermittlung von Kraft von der höheren an die niedere Ursache handelt. Er verweist wieder auf sein uns schon bekanntes Kriterium.

b) Die zweite Bedingung

Die zweite aus der ersten folgende Bedingung, die eine Ordnung erfüllen muß, um eine essentielle Ordnung zu sein, verlangt nach Scotus, daß die „causalitas" der beiden Ursachen ist „alterius rationis et ordinis, quia superior est perfectior"[28]. Bevor wir die Kritik Ockhams bringen, die sich hauptsächlich mit dem verschiedenen „ordo" der beiden Ursachen befassen wird, wollen wir uns fragen, was mit der verschiedenen „ratio" gemeint ist. Es ist allgemeine Auffassung der Scholastiker, daß ein Ding nicht von einem Ding der gleichen Art in causando abhängen, also keine essentielle Ordnung zwischen ihnen bestehen kann, daß vielmehr die spezifische Gleichheit der Ursachen eines der Kennzeichen der akzidentellen Ordnung ist. Also müssen die Glieder einer essentiell

[28] De primo principio, cap. 3.

geordneten Reihe wenigstens der „species“ nach verschieden sein. Scotus aber verlangt darüber hinaus die generische Verschiedenheit: tales (causae) enim, quae sunt alterius rationis, non sunt tantum distinctae specie, quia huiusmodi non concurrunt communiter ut causae ordinatae ad eundem effectum, nec tantum distinctae numero, quia tunc non essent alterius rationis vel generis, igitur distinctae genere[29]. Dinge aber sind generisch voneinander verschieden, wenn sie eine verschiedene Materie haben: ... genere sunt diversa, quorum materia est diversa[30]. Nach aristotelischer Auffassung besteht eine solche generische Verschiedenheit zwischen den himmlischen und den irdischen Körpern. Während diese gebildet sind aus den vier Elementen: Feuer, Luft, Wasser und Erde, bestehen die himmlischen Körper aus der „quinta essentia“, die „toto coelo“ von den irdischen Elementen verschieden ist. Duns Scotus hat diese Entgegensetzung von himmlischer und irdischer Materie zum mindesten sehr stark abgeschwächt[31]. Er schreibt: si dicatur, materiam illam (d. i. des Himmels) non esse eiusdem rationis cum materiis receptivis diversarum formarum (d. i. die irdische Materie) ... hoc videtur inconveniens, et primo quidem, quia tunc essent duae materiae primae alterius et alterius rationis; consequens est falsum, ergo et antecedens[32]. Und an einer anderen Stelle: Nec secundum Theologos est ponendum, quod materia coeli sit alterius rationis a materia inferiorum ...[33]. Wenn aber die himmlischen und die irdischen Körper nicht generisch verschieden sind, kann nach der zweiten Bedingung des Scotus zwischen ihnen keine essentielle Ursachenordnung bestehen. Die Abhängigkeit der irdischen Bewegungen von den himmlischen war aber geradezu das Paradebeispiel des Mittelalters für eine solche Ordnung. Scotus hätte dieses Beispiel ablehnen müssen, da es die zweite Bedingung, die er an eine essentielle Ordnung stellt, nicht erfüllt. Es ist uns nicht bekannt, daß er es aus diesem Grunde irgendwo ausdrücklich getan hat. Aber wir fanden früher schon, daß er der behaupteten Abhängigkeit gegenüber eine große

---

[29] Ox. II, dist. 3, qu. 8, n. 12; XII, 189 a f. Vgl. Ox. II, dist. 9, qu. 2, n. 31; XII, 505 a f.: ... omnes causae efficientes diversae essentialiter ordinatae sunt diversae genere.

[30] Quaestiones subtilissimae lib. X, qu. 10, n. 2; VII, 637 a; nach Aristoteles Met. X, 3, 1054 b.

[31] Es ist nicht immer leicht zu sehen, ob Scotus die Ansichten anderer referiert oder seine eigene Meinung darlegt. Zu Ox. II, dist. 14, qu. 1 (XII, 641 f.), der wir das angeführte Zitat entnommen haben, bemerkt Garcia in seiner Ausgabe des Sentenzenkommentars: ... Doctor aliorum tantum recitat sententias, quin propriam proferat. Duhem dagegen (Etudes sur Léonard de Vinci, seconde série, p. 257) sieht in dieser Quaestio die Stellungnahme des Duns Scotus.

[32] Ox. II, dist. 14, qu. 1, n. 2; XII, 641 b.

[33] Rep. II, dist. 14, qu. 1, n. 9; XXIII, 52 a. Vgl. dagegen Quaestiones subtilissimae lib. X, qu. 9; VII, 637 b: ... dicendum, quod corpora coelestia et inferiora sunt diversa genere physico, eadem tamen sunt genere logico. Aber vielleicht ist zu beachten, daß es sich hier um einen Kommentar zu Aristoteles handelt und Scotus deshalb der Meinung des Philosophen näher bleibt. (Etwas ist im gleichen logischen Genus, was im gleichen Prädikament ist, z. B. dem Prädikament der Substanz.)

Reserve an den Tag legt, und wir werden später noch mehr sehen, daß er mit dieser essentiellen Unterordnung der irdischen unter die himmlischen Ursachen nicht viel anzufangen weiß. Wenn nun zwischen Himmel und Erde wegen der Gleichheit der Materie keine wesentliche Abhängigkeit bestehen kann, dann ebensowenig zwischen den irdischen Körpern. Wenn aber weder zwischen Himmel und Erde noch zwischen den irdischen Ursachen eine essentielle Abhängigkeit feststellbar ist, wo ist sie dann überhaupt feststellbar? Wir glauben, einige Anzeichen dafür zu haben, daß Scotus selbst nicht allzusehr von der Existenz einer essentiellen Ordnung überzeugt war.

Wir wenden uns nun der Kritik Ockhams an der zweiten Bedingung des Duns Scotus zu. Um diese Kritik zu verstehen, ist folgendes zu beachten: wenn die mittelalterlichen Autoren von einer Ordnung der Ursachen sprechen und daß in dieser Ordnung die Ursache a höher (superior) sei als die Ursache b, so ist diese Ordnung, die durch die Relation „Höhersein" konstituiert wird, nicht schon dadurch definiert, daß sie gewisse Ordnungsaxiome erfüllt — etwa Assymmetrie, Transitivität, Konnexität —, sondern sie verlangt eine konkrete Erfüllung, und eine solche konkrete Erfüllung setzt die Kritik Ockhams voraus. Was soll es heißen, daß eine Ursache „höher" ist als eine andere? Ockham sieht zwei Möglichkeiten: (1) die eine Ursache ist vollkommener als die andere, (2) die eine Ursache ist unbegrenzter (illimitatior) als die andere. Zu (1) ist folgendes zu sagen: Duns Scotus hatte verlangt, daß die Kausalität der beiden Ursachen sei „alterius rationis et ordinis, quia superior est perfectior". Also die höhere Ursache ist die vollkommenere. In (1) aber wurde die höhere Ursache als die vollkommenere definiert. Ersetzen wir in dem eben gebrachten Satz des Scotus das Definitum (superior) durch die Definition (perfectior), so erhalten wir: causalitas est alterius rationis et ordinis, quia perfectior est perfectior. Und das ist eine petitio principii. Man kann das Höhersein einer Ursache, das als das Vollkommenersein dieser Ursache definiert wurde, nicht damit begründen, daß die Ursache vollkommener sei. Also bleibt nur die zweite Möglichkeit: die eine Ursache ist unbegrenzter als die andere, und deshalb ist sie höher. Dagegen aber läßt sich leicht ein Gegenbeispiel bringen, und zwar aus Scotus selbst: das „corpus caeleste" ist unbelebt und folglich unvollkommener als viele irdische belebte Wesen „et tamen cum asino et alio animali concurrit sicut causa illimitatior ad producendum aliud animal. Igitur ibi causa illimitatior est imperfectior". (Ockham gibt noch andere Beispiele, die aber nichts Neues bringen.) Wenn man also „höher" verstehen will als „unbegrenzter", dann lassen sich Fälle anführen, in denen der intuitive Sinn von „höher" offensichtlich nicht mehr erfüllt ist. Also ist (2) unbefriedigend. Mithin ist keine Erklärung dafür zu finden, was es heißen soll, daß eine Ursache „höher" sei als eine andere[34].

---

[34] Contra secundam differentiam, quando accipit, quod causae essentialiter ordinatae sunt alterius rationis et alterius ordinis, quia superior est perfectior. Aut accipit superiori-

Lychetus gibt die Interpretation der zweiten Bedingung durch Ockham korrekt wieder, bemerkt dazu, daß die „superioritas“ der einen Ursache beides besage, „videlicet quod causa superior sit perfectior et illimitatior“, und wehrt dann die Kritik Ockhams mit den Worten ab: nec hoc est petitio principii, ut patet intuenti litteram Doctoris, sed est ad maiorem declarationem illius, quod dicit[35]. Das ist nicht viel. Es scheint, daß Lychetus sich hier nicht zu helfen wußte.

c) Die dritte Bedingung

Die dritte Bedingung des Scotus für eine essentielle Ordnung lautet: ... omnes causae per se ordinatae simul necessario requiruntur ad causandum; alioquin aliqua per se causalitas deesset effectui ...[36]. In einer essentiell geordneten Reihe wirken alle Ursachen zusammen zum Effekt mit. Als Beispiel einer solchen Reihe wird immer wieder angeführt: Sonne, agens particulare und die Wirkung, die von beiden gesetzt wird. Nach der dritten Bedingung sind beide Ursachen zusammen notwendig; keine darf fehlen. Dagegen bringt Ockham nun ein Beispiel aus der mittelalterlichen Biologie, die generatio aequivoca: ... aliqua animalia generata per propagationem, ubi concurrunt corpus celeste et agens particulare, possunt produci per putrefactionem, ubi agens producens particulare non concurrit; igitur ibi agit causa universalis sine particulari[37]. In den „Quaestiones super

---

tas pro prioritate secundum perfectionem aut pro prioritate secundum illimitationem. Si primo modo, hoc est petere principium, qua causae essent alterius ordinis, quia perfectior est perfectior. Ergo oportet, quod accipiat secundo modo et dicat, quod omnis causa illimitatior est perfectior causa magis limitata. Sed hoc est simpliciter falsum, quia aliquando causa illimitatior est simpliciter imperfectior et aliquando perfectior. Exemplum primi secundum istum doctorem: corpus celeste, quod non est vivum, est imperfectius animali perfecto vivo et tamen cum asino etc. wie oben im Text.

In den „Quaestiones super libros Physicorum“ (Quaestio 132: Utrum in causis essentialiter ordinatis causa superior sit perfectior) geht Ockham den Dingen etwas ausführlicher nach und schwächt seine Kritik an Scotus ab, und zwar mit der gleichen Begründung, mit der er früher seine Kritik an der ersten Bedingung gemildert hatte: ... causa superior est causa perfectior ..., nam causa secunda non potest in aliquem effectum suae speciei nisi concausante causa superiori illum effectum. Sed econverso haberi potest, quia quamvis Socrates non potest producere naturaliter hominem sine sole, tamen sol potest naturaliter producere hominem sine Socrate, quia mediante Platone, et per consequens causa superior independentius causat quam inferior; sed independenter causare est perfectionis, et per consequens perfectius causat causa superior quantum ad dependentiam quam inferior.

[35] Sent. I, dist. 2, qu. 2; VIII, 427 a.

[36] De primo principio, cap. 3.

[37] In den „Quaestiones super libros Physicorum“ (Quaestio 133: Utrum causae essentialiter ordinatae necessario requiruntur simul ad producendum effectum respectu cuius sunt causae essentialiter ordinatae) heißt es: ... vermis generatur per propagationem et putrefactionem ... et tamen vermis productus per propagationem producitur ab omnibus causis essentialiter ordinatis simul. Vermis autem productus per putrefactionem producitur a sole sine actione vermis.

libros Physicorum“ macht Ockham dazu eine notwendige Unterscheidung. Ein spezifisch gleicher Effekt kann erzielt werden auch dann, wenn eine der essentiell geordneten Ursachen fehlt. Beweis: die generatio aequivoca. Der numerisch gleiche Effekt aber (idem effectus numero) verlangt alle Ursachen[38]. Das Individuum a, das von dem himmlischen Körper und dem irdischen Agens erzeugt wird, kann nicht erzeugt werden, wenn das irdische Agens fehlt oder variiert wird. Aber gerade das hatte Scotus behauptet! Die Dinge sind für uns hier nicht interessant genug, um sie ausführlich darzulegen. Es mag genügen zu sagen, daß Scotus die absolute Prädestination vertritt und diese Lehre ihn dahin führt zu behaupten, daß der numerisch gleiche Mensch auch einen anderen Vater gehabt haben könnte[39]. Und dafür hat Ockham wenig Sympathie.

Lychetus geht mit keinem Wort auf die Kritik Ockhams an der dritten Bedingung des Scotus ein — vielleicht hat er sie (und damit hätte er wohl recht) für wenig bedeutsam gehalten.

Damit wäre der Bericht über die Polemik, die zwischen Ockham und Lychetus um die drei Bedingungen des Duns Scotus für eine essentielle Ordnung geführt worden ist, beendet. Was ist bei dieser Diskussion herausgekommen? Was halten Lychetus und Ockham — Scotus soll im folgenden Abschnitt gesondert behandelt werden — von der essentiellen Ordnung? Gibt es eine solche?

Für Lychetus ist die Frage einfach zu beantworten. Er erklärt deutlich seinen Unglauben an die Existenz einer essentiellen Ordnung, wenn damit mehr und anderes gemeint sein soll als das Verhältnis zwischen Gott und den Geschöpfen. Das hat ihn freilich nicht daran gehindert, an anderen Stellen so zu tun, als gäbe es auch sonst eine essentielle Ordnung, und allerlei Erklärungen darüber abzugeben. Das hat ihn vor allem nicht daran gehindert, im Anschluß an Scotus einen Gottesbeweis aus der essentiellen Ordnung zu führen. Das sind Inkonsequenzen, die man einfach hinzunehmen hat.

Ockham hat die Lehre des Duns Scotus von der essentiellen Ordnung kritisiert und da und dort (so in den „Quaestiones super libros Physicorum“) Retouchen angebracht, aber seine Kritik und seine Veränderungen entsprangen nicht einer eigenen Theorie von der essentiellen Ordnung. Ockham hat nirgendwo, soweit wir wissen, unabhängig von Scotus und der Kritik an Scotus diese Dinge behandelt. Und der Grund dürfte sein, daß Ockham die essentielle Ordnung nicht brauchte. Diese Ordnung war den Scholastikern wichtig wegen des Gottesbeweises

---

[38] . . . dico, quod idem effectus numero non producitur nec potest produci naturaliter per putrefactionem et propagationem, nec potest ille idem effectus numero, qui producitur per propagationem, produci naturaliter sine concursione causarum suarum essentialiter ordinatarum, licet per potentiam Dei posset aliter fieri. Ibid.

[39] Rep. II, dist. 20, qu. 2; XXIII, 97 f.

aus der Ursächlichkeit. Es war die sententia communior, daß dieser Beweis nur aus einer essentiellen, nicht einer akzidentellen Ordnung möglich sei. Ockham aber führt einen Beweis für ein primum conservans non conservatum, der keine essentielle Ordnung voraussetzt. Scotus hatte die Reihe der causae efficientes zugrunde gelegt. Wird die causa efficiens so verstanden, daß sie nur das primum esse, das Entstehen, nicht aber auch das conservari in esse, das Bestehenbleiben, bewirkt, dann reicht diese Relation, so hatte Ockham behauptet, für den Beweis eines primum efficiens nicht aus. Sie reicht vor allem deshalb nicht aus, weil sie die Erfüllung der dritten Bedingung des Duns Scotus für eine essentielle Ordnung nicht garantiert: die Simultaneität aller Glieder. Wenn man die Relation der causa efficiens als unterschieden von der Relation der causa conservans zugrunde legt, dann ist nach Ockham ein regressus in infinitum ohne aktuelle Unendlichkeit möglich, und d. i., es gibt dann keine essentielle Ordnung. Ockham verwendet die Relation der causa conservans (aber nicht nur sie, sondern auch die Relation der causa producens); die Reihe der erhaltenden Ursachen jedoch ist nicht essentiell geordnet, wenn man auch nur das Wesentlichste der skotistischen Definition einer essentiellen Ordnung beibehalten will. Nach Scotus handelt es sich bei einer solchen Ordnung nicht um das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung, sondern um das Verhältnis zwischen zwei (oder mehr) Ursachen hinsichtlich einer gemeinsamen Wirkung: comparatio duarum causarum inter se, in quantum ab eis est aliquid causatum[40]. In der Reihe der causae conservantes bei Ockham aber geht es nicht um die „comparatio duarum causarum conservantium inter se, in quantum ab eis est aliquid conservatum", sondern nur um das Verhältnis von Ursache und Wirkung. Jedes Glied der Reihe „erhält" das ihm folgende, aber es ist „in conservando" nicht abhängig von dem vorhergehenden. Die Glieder der Reihe sind paarweise einander zugeordnet, aber es wird nicht die Transitivität der Relation des Erhaltens verlangt. Wohl aber gilt: Omne conservans aliud, sive mediate sive immediate, est simul cum conservato; et ideo omne conservatum requirit actualiter omne conservans[41], d. h. wenn a erhaltende Ursache von b und damit gleichzeitig mit b ist, und wenn b erhaltende Ursache von c und damit gleichzeitig mit c ist, so ist a gleichzeitig mit c. Also sind alle Glieder einer Reihe von erhaltenden und erhaltenen Dingen gleichzeitig. Gäbe es mithin in dieser Reihe kein Erstes, so wäre sie aktuell unendlich. Eine „infinitas actualis" aber kann es nach Ockham nicht geben. Also existiert ein primum conservans. Das einzige Merkmal, das die Reihe Ockhams mit der essentiellen Ordnung im skotistischen Sinn gemeinsam hat, ist die Simultaneität ihrer Glieder. Aber das allein macht sie noch nicht zu einer essentiellen Ordnung. Ockham hat sie unseres Wissens auch nie als eine solche bezeichnet.

---

[40] Ox. I, dist. 2, qu. 2, n. 12; VIII, 417 a.

[41] Quaestio 136 der „Quaestiones super libros Physicorum", ediert von Philotheus Böhner in: Zu Ockhams Beweis der Existenz Gottes, in: FranzStud 32 (1950) 58 f.

2) Wo liegt nach Scotus eine essentielle Ordnung vor?

Scotus hat seine Definition einer essentiellen Ursachenordnung nicht als ein müßiges Spiel angesehen. Er hat einem seiner Gottesbeweise eine solche Ordnung zugrunde gelegt; er war also überzeugt — wenn auch vielleicht, wie wir sehen werden, nicht allzusehr —, daß es eine für den Gottesbeweis geeignete essentielle Ordnung gibt. Wo liegt in rerum natura nach Scotus eine solche Ordnung vor? Der doctor subtilis hat unseres Wissens niemals eine für den Gottesbeweis geeignete essentielle Ordnung ausdrücklich angegeben; er hat nie auch nur die ersten Etappen direkt genannt, die in dieser Ordnung auf dem Wege zu Gott zu durchschreiten wären. Wir finden bei ihm eine große Unsicherheit, wenn es darauf ankommt anzugeben, wo in der Wirklichkeit seine Definition bestätigt ist. Man kann nur versuchen, wie es im Folgenden geschehen soll, ob sich unter den verschiedenartigen Beispielen, die Scotus für eine essentielle Ordnung anführt, eines oder mehrere finden, die für einen Gottesbeweis geeignet sind. Wir werden sehen, daß sich kein solches Beispiel finden läßt und damit die Existenz einer essentiellen Ordnung höchst verdächtig wird.

Nach Scotus liegt eine essentielle Ordnung vor: (1) bei Partialursachen, von denen jede „propria virtute" handelt, von denen keine irgendeine Kraft oder irgendeinen Einfluß von der anderen erhält, von denen aber doch die eine höher (superior, principalior) ist als die andere, sei es weil sie in der Ordnung des Seins höher steht, sei es weil sie über eine vollkommenere Kraft verfügt und damit mehr zum Effekt beiträgt. Als Beispiele für eine solche Ordnung nennt Scotus das Verhältnis von Vater und Mutter in generatione prolis, das Zusammenwirken von Subjekt und Objekt im Erkenntnisakt, das Mitwirken des erkannten Objektes mit dem Willen bei der Hervorbringung eines Willensaktes und sogar das Verhältnis von Sonne und partikulärer irdischer Ursache bei der Erzeugung eines Wesens[42]. Eine solche Ordnung kommt, wie die Beispiele schon unmittelbar zeigen, für einen Gottesbeweis nicht in Frage, da erklärtermaßen zwischen den Teilursachen eine Abhängigkeit in causando nicht besteht, eine Abhängigkeit, die vielleicht erlauben würde, auf eine höchste Ursache zu schließen. Scotus selbst hat, wie wir schon hörten, einmal zugestanden, daß eine solche Ordnung nur eine der Bedingungen erfüllt, die er an eine essentielle Ordnung gestellt hatte. Man muß sich ferner fragen, ob überhaupt ein Gottesbeweis über *Partial*ursachen geführt werden kann, da in einem solchen Falle auch das „primum efficiens" zu einer Partialursache würde, und das dürfte für einen Gottesbeweis im christlichen Sinne nicht genügen.

[42] Ox. I, dist. 3, qu. 7, n. 21; IX, 362 a f. — Ox. II, dist. 37, qu. 2, n. 7: XIII, 373 a: an dieser Stelle werden auch „Sol et pater respectu filii" als causae partiales bezeichnet, die „integrant per se unam causam totalem". — Rep. II, dist. 1, qu. 3, n. 6; XXII, 532 b. — Rep. III, dist. 4, qu. 3, n. 8; XXIII, 275 a. — Quodlibet. qu. 7; XXV, 315 b f.

(2) Nach Scotus besteht eine essentielle Ordnung zwischen einer Ursache a und einer Ursache b hinsichtlich einer gemeinsamen Wirkung c, wenn b Instrument von a ist. Was aber soll es heißen, daß eine Ursache b causa instrumentalis einer Wirkung c und abhängig von der causa principalis a ist? Es kommt auf die Definition an. Wenn man die causa principalis so definiert, daß darunter nur die Ursache verstanden sein soll, über die es keine höhere Ursache mehr gibt und die folglich in jedem Sinne unabhängig ist, dann gibt es nur eine causa principalis und das ist Gott, und jede von Gott verschiedene Ursache, d. h. jede Zweitursache, ist causa instrumentalis. Eine solche Definition aber ist unzweckmäßig. Denn sie würde uns zwingen, wie sich gleich zeigen wird, die Instrumentalursachen in zwei ganz verschiedene Klassen einzuteilen. Es ist daher besser, anders vorzugehen und zu sagen, daß etwas Instrumentalursache sein soll, „quod non habet in se formam activam in suo ordine, etiam dependendo in actione sua ab alio superiore, sed tantum agit per actualem motionem alicuius alterius moventis, ut patet de instrumentis artificis, ut securi, serra et huiusmodi[43]. Dagegen soll eine causa secunda im eigentlichen Sinne, die dann eine causa principalis[44] ist, eine solche sein, die „per formam propriam et intrinsecam" agiert, „licet in agendo per eam sit subordinata causae superiori agenti". Doch wir müssen noch genauer sein und die Formulierungen verbessern. Denn es gilt allgemein, „quod nihil potest agere in quocumque ordine agendi nisi propria virtute"[45]. Nichts kann ursächlich wirken, es sei denn in der Kraft, die es besitzt. Es macht aber einen wesentlichen Unterschied aus, ob etwas diese Kraft auf Grund seines Wesens (seiner Form) besitzt und damit auch dann, wenn es nicht tätig ist und keine Einwirkung von einem anderen Agens erfährt (in esse quieto ante omnem motionem alterius agentis[46]), oder ob es diese Kraft nur von Fall zu Fall besitzt in der aktuellen Bewegung durch ein anderes Agens: instrumentum . . . quod non habet formam activam in esse quieto, sed tantum recipit in actuali motione[47]. Nur diejenigen Ursachen, die diese Form und Kraft in esse quieto zu eigen besitzen, sollen causae secundae heißen: causa secunda, id est, quae habet formam activam in esse quieto[48]; die anderen sind Instrumentalursachen.

Man sieht leicht, daß Instrumentalursachen in causando völlig von der Prinzipalursache abhängig sind, die dauernd auf sie einwirken und ihnen die

---

[43] Ox. IV, dist. 1, qu. 1, n. 26; XVI, 85b f.

[44] Das schließt nicht aus, daß in anderen Zusammenhängen die causa secunda von der causa principalis abgehoben wird, wo dann die causa principalis die übergeordnete Ursache ist, die aber selbst wieder einer höheren Ursache gegenüber causa secunda sein kann.

[45] Ibid. XVI, 95b.

[46] Ibid. 86 a.

[47] Ibid. 96 a. Vgl. ibid. 86 a: ein Instrument besitzt die innere aktive Form „in fieri" (das ist das Gegenstück zu „in esse quieto"), „quando totaliter movetur a superiori agente".

[48] Ibid. 96 a. Vgl. Ox. IV, dist. 6, qu. 5, n. 6; XVI, 565 a: dico, quod aliud est loqui de causa secunda et aliud de instrumento proprie dicto . . . Causa enim secunda habet formam propriam in esse quieto, quae est sibi ratio agendi in ordine suo.

Kraft zum Handeln geben muß. Beispiele für eine essentielle Ordnung zwischen Prinzipal- und Instrumentalursachen werden ausschließlich — soweit bekannt — aus dem Bereich des menschlichen Tuns beigebracht. So war in einem Zitat oben die Rede von dem instrumentalen Gebrauch, den ein Künstler oder Handwerker von seinen Arbeitsgeräten macht. Das Standard-Beispiel aber, das schon Aristoteles[49] gebraucht hat und immer wieder vorgelegt wird, ist dieses: ein Mensch bewegt mit seiner Hand einen Stock, und dieser Stock bewegt einen Ball. Man kann sagen, daß die Bewegung des Stockes die Ursache der Bewegung des Balles ist, aber es ist offensichtlich, daß der Stock nur ein Instrument in der Hand des Menschen ist und ihm die Bewegung von der causa principalis mitgeteilt wird: mitunter geschieht es in einer essentiellen Ordnung, „quod superior moveat inferiorem, ita quod inferior non agat nisi quia movetur a superiore et tunc inferior habet a superiore virtutem illam, qua movet . . . Exemplum: de potentia motiva quae est in manu et baculo et pila[50]. Das Beispiel macht keine Schwierigkeiten, aber die angegebene Bewegungsreihe endet offenbar beim Menschen. Denn der Mensch wird in dieser Reihe nicht so bewegt — wenigstens für gewöhnlich nicht — wie der Stock[51]. Auch die anderen Beispiele von den Instrumenten, die der Mensch bei seiner Arbeit gebraucht, führen nicht über den Menschen hinaus. Es wird keine Reihe von Instrumentalursachen angegeben, die einem Gottesbeweis zugrunde gelegt werden könnte.

(3) Eine essentielle Ordnung kann nach Scotus bestehen zwischen Ursachen, von denen jede über eine eigene „forma et virtus in esse quieto“ verfügt und dennoch die zweite von der ersten abhängig ist. Aber wenn man darangeht, die essentielle Ordnung in diesem Falle genauer zu bestimmen, erheben sich Schwie-

---

[49] Phys. VIII, 5; 256 a. Aristoteles bringt an dieser Stelle auch das Beispiel von dem Wind, der einen Stein in Bewegung setzt, und dieser Stein ein anderes Ding umwirft. Vielleicht läßt man hier noch die Redeweise zu, daß der Stein ein Instrument „in der Hand“ des Windes ist, aber es dürfte schwer sein, den Wind als causa instrumentalis aufzufassen und ihm eindeutig eine cause principalis zuzuordnen.

[50] Ox. I, dist. 3, qu. 7, n. 21: IX, 362 a. Vgl. Ox. II, dist. 37, qu. 2, n. 7; XIII, 373 a. Ferner Rep. II, dist. 1, qu. 3, n. 6; XXII, 532 b: prima (causa) non producit secundam, sed dat sibi influentiam vel motum, sicut manus baculo. — Rep. III, dist. 4, qu. 3, n. 8; XXIII, 275 a: (superior) non tribuat sibi (i. e. inferiori) formam, sed motum tantum . . . (sic) se habent agens principale et elementare (? instrumentale), quod agit per motum. — In den Theoremata heißt es mit äußerster Schärfe: Agens secundum habet operationem propriam, instrumentum nullam. Die Begründung ist ausgezeichnet: Das Instrument hat nicht die gleiche „operatio“ wie die Prinzipalursache: denn sonst handelte es sich ja nur um die „una operatio unius operantis“, und es bestände kein Anlaß, die beiden Operationen zu unterscheiden. Das Instrument hat aber auch keine von der Prinzipalursache verschiedene „operatio“, denn worin sie von der Prinzipalursache verschieden ist, darin ist sie nicht mehr Instrument: non eandem quam principale, quia una operatio unius operantis; non aliam, quia in illa non est instrumentum. Theor. XVII, Satz 1; V, 62 a.

[51] Aristoteles loc. cit.: *ἡ βακτηρία κινεῖ τὸν λίθον καὶ κινεῖται ὑπὸ τῆς χειρὸς κινουμένης ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου, οὗτος δ᾽ οὐκέτι τῷ ὑπ᾽ ἄλλου κινεῖσθαι.*

rigkeiten, und die beiden Bedingungen „eigene Form und Kraft" und „Abhängigkeit in causando" scheinen einander zu widersprechen und aufzuheben. Denn wenn eine Ursache über eigene Form und Kraft verfügt, so erfährt sie in ihrer Ursächlichkeit keinerlei Einfluß von einer übergeordneten Ursache — das erklärt Scotus ausdrücklich: causam secundam, id est, quae habet formam activam in esse quieto, agere in virtute alterius, non est recipere tunc aliquid ab illo altero[52]. Sie ist in ihrer Ursächlichkeit autonom. Das heißt natürlich nicht, daß sie alles vermag; sie kann, um eine bestimmte Wirkung zu setzen, die Hilfe anderer Ursachen benötigen, aber in dem, was sie aus eigener Form und Kraft vermag, ist sie unabhängig. Und darum geht es, und darin sollte ursprünglich die Abhängigkeit in causando bestehen, daß eine Ursache „in quantum causat" von einer anderen abhängig ist. Das aber kann es nicht geben, wenn die zweite Ursache über eine eigene Form und Kraft verfügt. Und weil dies bei den irdischen Zweitursachen der Fall ist, hatte Scotus, wie wir schon sahen, ihre Abhängigkeit von den Bewegungen des Himmels wesentlich abgeschwächt. Er erklärt geradezu: primitas motus coelestis ad alios motus non est primitas causae vel alicuius, a quo dependent essentialiter . . .[53]. Für die Wirkung genügt die „approximatio agentis habentis virtutem propriam ad ipsum passum", und die Bewegung der Sonne wird höchstens dazu verlangt, daß diese „approximatio agentis" zustandekommt[54]. Trotzdem versucht Scotus, eine wesentliche Ordnung zwischen Himmel und Erde festzuhalten. Eine solche Ordnung liegt nach ihm auch dann vor, wenn die zweite Ursache von der ersten die Form und damit die Kraft erhält, durch sie handelt, denn „illa forma est virtus"[55]. Ein solches Verhältnis besteht zunächst zwischen Gott und jeder Zweitursache: . . . (sic) concurrunt Deus et causa secunda, quia Deus dat formam causae secundae[56]. Aber dasselbe gilt „in gewisser Weise" von dem himmlischen Körper; so empfängt das Feuer seine Form „aliquo modo" von der Sonne. Scotus schreibt:

> . . . dico, quod A agere in virtute B potest intelligi dupliciter: vel quod A recipiat ab ipso B formam, qua agat, vel quod habita forma recipiat ab ipso ipsam actionem vel motum ad actionem.

---

[52] Ox. IV, dist. 1, qu. 1, n. 34; XVI, 96 a.

[53] Ox. IV, dist. 48, qu. 2, n. 14; XX, 532 a. Vgl. Ox. II, dist. 14, qu. 3, n. 7; XII, 679 b: Nec valet illud ,cessante primo motu impossibile est, esse aliquem alium inferiorem'. Quod enim est primum solum secundum eminentiam et non essentialiter respectu aliorum, non oportet, quod ipso destructo alia destruantur. Auf diese Stelle wird sich Suarez für seine Behauptung berufen, daß Scotus eine essentielle Ordnung zwischen Himmel und Erde geleugnet habe.

[54] Ox. IV, dist. 48, qu. 2, n. 13; XX, 531 b. Vgl. Ox. II, dist. 14, qu. 3, n. 7; XII, 679 b: latio enim vel motus Solis requiritur ad hoc, ut adducat agens.

[55] Ox. IV, dist. 1, qu. 1, n. 34; XVI, 96 a.

[56] Rep. III, dist. 4, qu. 3, n. 8; XXIII, 275 a. Vgl. Rep. II, dist. 1, qu. 3, n. 6; XXII, 532 b: prima (causa) producat secundam et tunc concurrunt, quia secunda est a prima. Aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß mit der ersten Ursache Gott gemeint ist.

Secundo modo causa efficiens non agit in virtute alterius, nam ignis habens formam activam, qua agit, non accipit actionem calefaciendi a Sole sive specialem motionem ad calefaciendum; tantum igitur dicitur ibi inferius agere in virtute agentis superioris. quia formam illam aliquo modo accipit a superiori; sic agentia naturalia ordinata habent formas suas ordinate, ita quod elementum recipit formam suam aliquo modo a corpore coelesti ut a superiori agente[57].

Zu diesem Text ist folgendes zu bemerken: (1) die Abhängigkeit in causando, die ursprünglich gesucht wurde, wird hier auf eine Abhängigkeit der Form und dem Sein nach — denn „esse sequitur formam" — reduziert. Diese Reduktion ist aber der früher gebrachten Kritik Ockhams offen, daß eine Abhängigkeit in causando sich nicht aus einer Abhängigkeit in esse ableiten läßt, und Lychetus, der diese Kritik Ockhams kannte, beeilt sich denn auch, in seinem Kommentar zu dem eben gegebenen Scotus-Text hinzuzufügen: Adverte, quod ultra formam praeceptam a superiori, qua possit agere, ad hoc ut agat in virtute superioris, requiritur, quod in agendo dependeat a superiori[58]. Wie es sich aber mit dieser Abhängigkeit in agendo bei Lychetus verhält, ist uns bekannt. (2) Abgesehen davon, daß heute niemand mehr glaubt, daß die irdischen Elemente ihre „Form" von den himmlischen Körpern erhalten, war eine solche Behauptung selbst auf dem Boden der alten Physik eine höchst dubiose Sache. Und das zweimalige „aliquo modo", mit dem Duns seine Aussage abschwächt, scheint eher seine Verlegenheit zu zeigen. Auch Lychetus glaubt hier seinen Meister verleugnen zu müssen: ... tamen bene nota, quia forte elementum, ut elementum est in se, non recipit formam elementarem a corporibus coelestibus ...[59].

Damit hätten wir die Beispiele durchgesprochen, die Scotus für eine essentielle Ordnung anführt, und das Resultat ist, daß keines dieser Beispiele einem Gottesbeweis zugrunde gelegt werden kann, sei es, daß es den Bedingungen, die Scotus selbst an eine essentielle Ordnung gestellt hat, nicht genügt, sei es, daß es nachweislich nicht zu Gott führt, sei es, daß es — wenigstens für uns — in der Wirklichkeit gar nicht vorkommt. Damit würde die Existenz einer essentiellen Ordnung überhaupt sehr zweifelhaft. Lychetus hat sie nur retten können, indem er auf die radikale Abhängigkeit alles geschöpflichen Seins und Tuns von Gott hinwies. Damit aber ist die Gefahr einer petitio principii gegeben: man setzt eine essentielle Ordnung voraus, um die Existenz Gottes zu beweisen, und man setzt die Existenz Gottes voraus, um eine essentielle Ordnung aufweisen zu können. Es scheint, daß Lychetus, der nicht mehr an die Existenz einer essentiellen Ordnung unter den geschöpflichen Ursachen glaubt und dennoch, Scotus folgend, einen Gottesbeweis aus der essentiellen Ordnung führt, dieser Gefahr erlegen ist.

---

[57] Ox. II, dist. 9, qu. 2, n. 34; XII, 507 a. Wir haben vor „accipit actionem calefaciendi" ein „non" eingefügt, das offensichtlich dahingehört.

[58] Sent. II, dist. 9, qu. 2; XII, 515 b.

[59] Ibid. 516 a.

Scotus selbst kannte bereits diesen Vorwurf einer petito principii, und es ist der Mühe wert nachzusehen, wie er diesem Einwand begegnet[60]. Bettoni[61] bringt einen Text aus der unedierten Lectura Prima, wo es heißt: Sed contra hanc rationem (d. i. gegen den Beweis des Duns Scotus für ein primum efficiens) obicitur primo, quia videtur petere: petit enim statum et ordinem in causis; nunc autem si non esset aliquid primum efficiens, negandus esset status et ordo in causis. Bettoni (ibid. p. 48) kommentiert diesen Passus so: L'obiettante infatti osserva che si arriva ad un „primum efficiens", perchè si suppone che ci sia un ordine essenziale nelle cause: a sua volta però questo ordine essenziale c'è in quanto c'è un „primum efficiens". Wenn so interpretiert, enthält die „obiectio" genau den Vorwurf, den wir im Auge haben. Wie antwortet Scotus darauf? Bettoni schreibt: Duns Scoto risponde: „Neghiamo pure che ci sia un ‚ordo et status in causis'; se vogliamo evitare la contraddizione bisogna ugualmente ammettere un ‚primum efficiens'"[62]. Uns interessiert hier nicht, welcher Widerspruch das ist und wie er zustandekommt, sondern die Tatsache, daß Scotus den Einwand einer petitio principii nicht dadurch erledigt, daß er auf eine unbezweifelbare und allgemein anerkannte essentielle Ordnung, die Gott nicht einschließt, hinweist, sondern ihn umgeht und sich anheischig macht, den Beweis für ein primum efficiens auch dann zu führen, wenn es keine essentielle Ordnung geben sollte. Tatsächlich führt ja auch Scotus zwar seinen ersten Beweis für ein primum efficiens immer aus der essentiellen Ordnung, aber er hat auch immer einen Beweis für denjenigen bereit, der die Existenz einer essentiellen Ordnung leugnen sollte[63]. All das bezeugt nicht gerade ein übermäßiges Vertrauen in eine allgemein verbindliche Aufweisbarkeit einer essentiellen Ordnung. Und in den „Theoremata" schließlich hätte Scotus, wenn die Schrift authentisch ist, den Satz aufgestellt: Non potest probari ordinem essentialem esse in efficientibus. Allerdings dürfte dieser Satz weniger radikal sein, als er sich den Anschein gibt. Denn er sagt nicht, daß es faktisch keine essentielle Ordnung gibt und sie nicht vielleicht in der Erfahrung aufgewiesen werden könnte, sondern er behauptet, daß ihre Existenz nicht *bewiesen* werden kann, und damit meint Scotus dies: es folgt nicht aus dem Wesen einer Wirkursache, daß sie zu einer anderen in einer essentiellen Ordnung stehen muß, wie aus dem Wesen einer natürlichen Zahl folgt, daß sie kleiner ist als eine andere. Oder anders ausgedrückt: für zwei beliebige voneinander verschiedene

---

60 Wir bringen die folgende Argumentation mit einem gewissen Vorbehalt, da wir den ganzen hier einschlägigen Text der Lectura Prima nicht kennen.

61 L'ascesa a Dio in Duns Scoto. Mailand 1943, p. 43.

62 Ibid. p. 48. Es scheint, daß das nicht ein Zitat aus der Lectura Prima ist, sondern die Zusammenfassung eines Argumentes des Duns durch Bettoni.

63 Vgl. Rep. I, dist. 2, qu. 2, n. 6; XXII, 65 b: Sed, ut patet, omnes praedictae rationes supponunt ordinem essentialem causarum, quod forte negaret quis pertinaciter, dicendo quod omne quod producitur, producitur sufficienter sicut a causa totali a causa particulari eiusdem rationis, ut filius a patre et sic in infinitum. Und gegen einen solchen hartnäckigen Leugner bringt dann Scotus einen neuen Beweis.

Wirkursachen a und b gilt nicht notwendig, daß a „höher" ist als b oder daß b „höher" ist als a, so wie für zwei beliebige voneinander verschiedene natürliche Zahlen x und y gilt, daß x kleiner ist als y oder y kleiner als x[64]. Wenn es faktisch (aber eben nicht notwendig) eine essentielle Ordnung geben sollte, dann wäre ein Gottesbeweis, der sich darauf stützte, kein notwendiger Beweis im Sinne der Aristotelischen Wissenschaftslehre[65].

3) Suarez

Suarez ist unseres Wissens der erste, der ex professo und in extenso die Frage behandelt, ob es zwischen den geschöpflichen Ursachen eine essentielle Ordnung gibt, und der diese Frage rundweg verneint und behauptet, daß eine solche Ordnung nur zwischen Gott, der Erstursache im absoluten Sinne, und den von ihm abhängigen Zweitursachen besteht[66]. Seine Argumentation ist im wesentlichen folgende: für die Ansicht, daß auch Zweitursachen essentiell voneinander abhängen, lassen sich als Autoritäten Aristoteles und Thomas anführen. Schon der Beweis des Aristoteles, daß es keinen regressus in infinitum geben kann, setzt eine solche Ordnung unter den Zweitursachen voraus (und das heißt natürlich auch, daß diesem Beweis die Grundlage entzogen wird, wenn es keine essentielle Ordnung gibt). Dann lassen sich leicht aus den beiden genannten Autoren Texte beibringen, in denen von der Abhängigkeit alles irdischen Geschehens von den Bewegungen des Himmels gesprochen wird. Und schließlich „omnes philosophi ita videntur sentire de coelorum causalitate"[67]. Um diese Kausalität des Himmels scheint überhaupt unsere Frage zu gehen, denn alle anderen möglichen Abhängigkeiten lassen sich leicht ausschalten. So ist sicher, daß die immateriellen Substanzen nicht von einem geschaffenen Agens in operando abhängen können, „quia ab illo non pendent in esse, neque in facultate seu virtute operandi; ergo neque illi subordinantur in agendo". Ebenso können die himmlischen Körper nicht von einem geschaffenen Agens, auch nicht von den Intelligenzen (den Engeln) in actionibus suis abhängig sein, „quia ab illis non pendent in esse; operatio autem sequitur esse et imitatur illud". Ferner hängt kein Himmel von einem anderen in agendo ab, „quia neque virtutem agendi habet unum ab alio". Aus dem Gesagten folgt a fortiori, daß kein körperliches irdisches Agens

---

64 Non potest probari ordinem essentialem esse in efficientibus. Tum, quia tunc nulla duo inter se non ordinata, ut est in numeris et figuris; tum, quia nec talis ordo est effectuum; tum, quia ratio Philosophi 2 Metaphys. ad hoc non demonstrat. Theorema XVI, Satz 1; V 54b.

65 Vgl. Gilson, Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1938, p. 74 f.

66 Disputationes Metaphysicae, Disp. 22, sectio 5: Utrum causae secundae pendeant essentialiter in operari a sola causa prima, aut etiam ab aliis. Wir zitieren nach der Editio Vivès, Bd. 25, Paris 1861.

67 Ibid. n. 2; 838 b.

von den Intelligenzen abhängt. Und schließlich „de corporibus inferioribus inter se etiam est res clara, non habere praedictam dependentiam in operando, quia nullum eorum comparatur ad aliud ut causa universalis ad particulare, aut habet rationem ullam talis dependentiae“[68]. Also gilt per viam exclusionis: Tota ergo quaestio reducitur ad subordinationem inferiorum corporum respectu coelestium. Suarez berichtet, daß diese Unterordnung der irdischen unter die himmlischen Körper noch von Javellus (gest. nach 1538), Soto (gest. 1560) und Sylvester Ferrariensis (gest. 1528) behauptet worden ist. Für die gegenteilige Ansicht, der er sich selbst anschließt, zitiert er Scotus, Richard von Mediavilla, Durandus und Heinrich von Gent. Die Ablehnung der genannten Unterordnung begründet er auf folgende Weise: zunächst „ante omnia supponendum est“, daß es sich hier um die causa secunda handelt, die „in ratione causae proximae (habet) sufficientem virtutem ad aliquam actionem vel effectum“. Daß eine Ursache für einen bestimmten Effekt unzureichend ist und deshalb der Hilfe einer anderen Ursache bedarf, begründet noch keine essentielle Abhängigkeit jener von dieser; in einem solchen Falle handelt es sich um einen „concursus causarum partialium“. Es wird keineswegs geleugnet, daß die irdischen Körper der Beihilfe der himmlischen „ad plures actiones suas“ bedürfen. Aber diese Unzulänglichkeit einer Ursache für einen bestimmten Effekt macht nicht das Wesen der essentiellen Abhängigkeit aus, die vielmehr darin besteht, daß eine „causa secunda per se et intrinsece pendet in agendo ab alio agente ... immediate in suo ordine influente in actionem inferioris causae“. Und in dieser Weise hängen die irdischen Ursachen nicht von den himmlischen ab. Um das zu beweisen, benutzt Suarez den Grundsatz, den er auch schon für die Ausschließung der anderen Abhängigkeiten verwendet hatte: wenn ein Ding von einem anderen nicht „in esse“ abhängt, dann auch von ihm nicht „in operari“, denn „operatio est proportionata ipsi esse“[69]. Und unter Abhängigkeit „in esse“ versteht Suarez vor allem Abhängigkeit „in conservari“. Nun läßt sich leicht zeigen, „elementa et mista non pendere in conservari a coelo“. So steht aus der Erfahrung fest, daß das Element Feuer oder das Element Wasser „aeque conservatur in absentia vel praesentia solis et quomodocunque mutetur influentia coeli“[70]. Ferner sind die Himmel und die Elemente zu gleicher Zeit geschaffen worden, „unde elementa per se et natura sua non pendent in fieri a coelo, ... ergo neque in conservari pendent“. Was aber von den Elementen gilt, gilt „a paritate rationis“ von den „mista“ oder gar „a fortiori,

---

[68] Ibid. p. 839.

[69] Ibid. p. 840. Es ist interessant zu sehen, daß Suarez nicht behauptet: wenn ein Ding von einem anderen „in esse“ abhängt, dann auch „in operari“. Denn dieser Satz verfiele der Kritik Ockhams, die wir schon kennen. Suarez schreibt: Ex negatione igitur dependentiae in esse credimus optime inferri independentiam in operari; non vero in contario, ex quacumque dependentia in esse inferri novam et immediatam dependentiam in operari (ibid.).

[70] Disp. 21, sect. 3, n. 8; p. 796 a.

quia formae mistorum sunt perfectiores et ex se aeque permanentes". Auch aus der Erfahrung steht fest, daß die „mista" von den himmlischen Ursachen unabhängig sind, „quia licet aurum generetur a sole, conservatur sine praesentia vel actuali influentia solis, et sic de aliis" (ibid.). Also sind weder die Elemente noch die aus ihnen zusammengesetzten Dinge vom Himmel in ihrem Sein abhängig, folglich auch nicht in ihrem Handeln. Mithin besteht keine essentielle Ursachenordnung zwischen Himmel und Erde. Da die anderen Möglichkeiten für eine solche Ordnung schon ausgeschlossen worden sind, so gibt es überhaupt keine essentielle Ordnung zwischen den geschöpflichen Ursachen, sondern nur zwischen diesen und Gott, der causa prima im absoluten Sinn.

Diese Argumentation des Suarez bildet den Abschluß einer Entwicklung, die, wie es scheint, mit den Verurteilungen von 1277 begonnen hatte. Man könnte meinen, daß mit und nach Suarez diese Lehre von einer essentiellen Ordnung unter den geschöpflichen Ursachen aufgegeben worden sei. Das ist aber nicht der Fall. Eine Fortsetzung dieses Aufsatzes soll zeigen, daß und wie diese Doktrin auch heute noch vertreten wird.

Psalterium glossatum des Fr. Johannes von Sommerfeld OFM aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts

Geschichts- und literarkritische Untersuchung des handschriftlichen Werkes

Von P. Wendelin Meyer OFM

Die vorliegende Arbeit will der Erforschung der Psalmen-Exegese des 14. Jahrhunderts dienen, genauer gesagt, jener Exegese, die im Franziskanerkloster zu Görlitz in Schlesien heimisch war, die dort gelesen, vielleicht auch gelehrt wurde, und, wie aus der Abhandlung ersichtlich, im Meißener Kulturkreise bekannt war. Das Quellenmaterial ist mir zum größten Teil, vielleicht sogar vollständig, zugänglich geworden.

An Psalmenkommentaren hat es in der wissenschaftlichen Exegese seit langem nicht gefehlt[1], um so mehr aber an der Erforschung der handschriftlichen Psalmen-Erklärungen, die unsere Bibliotheken und Archive in großer Zahl aufweisen[2]. Die erste unedierte handschriftliche Psalmen-Glosse begegnete mir im Cod 3026 der Herzog-August-Bibliothek zu Wolfenbüttel, die sich durch ihre am Schluß beigefügte Notiz als eine Arbeit des Franziskaner-Exegeten Johannes von Sommerfeld erwies, eine Notiz, die sich bei näherer Prüfung als richtig herausstellte und die mich in der Folge auf die Spur zur Auffindung der ganzen Handschriftengruppe führte.

Der Verfasser der Glosse war gebürtig aus Sommerfeld in der Niederlausitz. Im calendarium necrologicum Gorlicense, das bis zum letzten Weltkriege noch handschriftlich vorhanden war, erscheint er als frater iohannes de svmerveld OFM, der zuletzt im Franziskanerkloster Görlitz das Amt des Guardians bekleidete und nach demselben Totengedenkbuch zwischen 1348 und 1361, vermutlich am 18. Oktober, starb. Was im einzelnen über das Leben und die exegetische Tätigkeit des F. J. zu ermitteln war, haben wir in den zwei ersten Kapiteln darzulegen versucht.

Die Handschriftengruppe, die mir zur Unterlage für die geschichts- und literarkritische Abhandlung diente, umfaßt 5 Codices, den von Wolfenbüttel, von Görlitz, Innsbruck, München und Heiligenkreuz. Die zwei in Prag liegenden Hss konnte ich leider nicht einsehen. Weder der Sammelband noch einzelne fotokopierte Blätter wurden mir leihweise überlassen. Daß die Hs-Gruppe zustande gekommen ist, verdanke ich vielen selbstlosen Freunden. Der erste, der mir auf die Spur half, war P. Dr. Ferdinand Doelle OFM †, der mir die Fotokopie der von ihm in der Herzog-August-Bibliothek zu Wolfenbüttel entdeckten Glosse vom Jahre 1457 zur Verfügung stellte und mich außerdem in seinem Werke ‚Reformationsgeschichtliches aus Kursachsen' (Münster 1933) durch seine historischen Fußnoten den Forschungsweg von Wolfenbüttel nach Görlitz wies, speziell zum Ratsarchiv von Görlitz und zur Sektion ‚Milichsche Bücherei', wo ich das bis dahin unbekannte ‚Psalterium glozatum' des Fr. Joh. de Sumerveld in einem Sammelbande entdecken durfte. Dieses Görlitzer Psalterium war, wie sich bei einem Vergleich herausstellte, abgesehen von unwesentlichen sprachlichen Abweichungen, gleichlautend mit der Handschrift von Wolfen-

[1] Vgl. Thalhofer-Eisenhofer, Erklärung der Psalmen, München 1923, speziell „Geschichte der Psalmerklärung" (Einleitung), obgleich auch der hier gebotene Überblick nicht vollständig ist, da auffallenderweise der Psalmenkommentar des Petrus Lombardus fehlt; H. Haag, Bibellexikon: Psalmen, Einsiedeln o. J., Sp. 1307 ff.

[2] Fr. Stegmüller, Repertorium Biblicum Medii Aevi, T. I—IV, Madrid 1940, 1950, 1951, 1954.

büttel. Es ist, soweit ich feststellen konnte, nur noch in der einen Fotokopie, die ich in Görlitz habe machen lassen, erhalten geblieben. Der Sammelband, worin er stand, ist wahrscheinlich durch Kriegseinwirkung verlorengegangen. Dank den Initien-Angaben, die ich von Professor Fr. Stegmüller, Freiburg erhielt, stieß ich bald auf die Hss von Innsbruck, München und Heiligenkreuz (vgl. Handschriftengruppe).

Bei der Textedition der Psalmen 2 und 21 habe ich drei der genannten Handschriften, nämlich die von Wolfenbüttel (W), Innsbruck (Oe) und Görlitz (G) zugrunde gelegt. Die übrigen der Abhandlung eingefügten Teile: das Prooemium, Psalm 1, 3, 14, 47, 150, 44 stellen absichtlich keine sog. Textedition dar, sondern dienen im einzelnen der Textvergleichung (Prooemium und Psalm 1), der Erklärung der Kürzungsmethode (Ps 2) des Fr. J., dem Nachweis des christologisch-ekklesiologischen Charakters des Kommentars (Ps 3, 14, 47, 150) und der Frage, ob Fr. J. gänzlich der allegorischen Exegese verfallen war.

Die Textvergleichung führte mich zuerst auf die Spuren Augustins (PL 36 f.), bis mir die Psalmenglosse des Petrus Lombardus (PL 191) in die Hände fiel, die neben der Glossa ordinaria (PL 113) eine ausgezeichnete, katenenartig verbundene Psalmenexegese der Väter darstellt. Ein Vergleich meiner Hss mit jener des Lombarden stellte die Abhängigkeit des Fr. J. von dem Kommentar des Petrus Lombardus außer allem Zweifel. Wenigstens muß man annehmen, daß er, falls ihm die Glosse des Lombarden fehlte, eine der Glossa ordinaria ähnliche Form der Psalmenexegese zur Hand hatte. Die Bemerkung in der Hs des Fr. J.: „Glossa dicit:" scheint auf die Glosse des Lombarden zu deuten, da sie dieser nach Inhalt und Form sehr nahesteht[3]. Wir haben darum die Glosse des Fr. J., die Glossa ordinaria und die des Lombarden nebeneinander gestellt und die gleichen Stellen im Druckbild hervorgehoben. An Vergleichstexten wurden genommen: das Proeemium der Psalmenglosse und Psalm 1.

Die Textwürdigung umfaßt, wie oben in der Textedition schon angedeutet, drei Teile: A. die Methode der Textkürzung durch Fr. J., B. den Charakter seiner christologisch-ekklesiologischen Deutung der Psalmen, C. die Untersuchung, ob seine Exegese vorwiegend als typisch-allegorisch anzusprechen ist. Die einzelnen Untersuchungen lehnen sich eng an den Text des Fr. J. und an den Migne-Text an, so daß wir glauben, daß sowohl auf die Kürzungsmethode wie auf die Grundgedanken seiner Exegese das nötige Licht fällt. Der dritte Teil (C) der Textwürdigung: die Untersuchung der typisch-allegorischen Methode, setzt bei den antiken Anfängen der Allegorie an; wir wählten diesen Ansatzpunkt, um die Methode der allegorischen Schriftdeutung der Väter als organisches Glied in der Entwicklungslinie allegorischen Denkens nachzuweisen und um letztlich die Verbindung aufzuzeigen, die auch einen Fr. J. mit der biblischen und antiken Vergangenheit verknüpft.

Da die Varianten, abgesehen etwa von den Zusätzen der Hss G und Oe, nur ganz unwesentlicher Natur sind, habe ich in dem Kapitel ‚Textedition' eine Texteinheit aus den Hss G, W und Oe hergestellt, wobei hauptsächlich die Hs G zugrunde gelegt wurde, weil sie, um 1430 entstanden, als rein schlesische Hs dem Entstehungsgebiet der Glosse (Görlitz) geographisch am nächsten steht und um einige Jahrzehnte älter ist als die Wolfenbütteler Hs, die 1457 entstand[4].

[3] Vgl. dazu P. Minges, Über Väterzitate bei den Scholastikern, Regensburg 1923, 11: „Für die Psalmen und die Briefe des hl. Paulus ist „Glossa" gar oft nur der Kommentar des Petrus Lombardus."

[4] Für viele wertvolle Anregungen und Hinweise bin ich vor allem P. Paschalis Neyer OFM zu Dank verpflichtet, der mich bei Beginn der Forschungsarbeit durch einen Fund in dem schlesischen Urkundenbuch von P. Dr. Reisch OFM auf die biographische Fährte des Fr. Johannes von Sommerfeld brachte. Sehr viel verdanke ich außerdem Herrn Univ.-Prof. Dr. G. Schreiber, Münster, Herrn Univ.-Prof. Dr. Klapper, damals Breslau, Herrn Univ.-Prof. Dr. Fr. Stegmüller, Freiburg, sowie Herrn Univ.-Prof. Dr. H. Eising, Münster.

I. Kurze Vita des frater iohannes de svmerueld

Die spärlichen Notizen zum Leben des frater iohannes sind geschichtlich sicher verbürgt. Seit den Veröffentlichungen Zobels[1], Köhlers[2], des um die Geschichte der Oberlausitz hochverdienten Forschers Jecht[3] und den Publikationen der Franziskaner Reisch[4] und Doelle[5] ist der Name des frater iohannes de sumerveld der Vergessenheit entrissen und in das Blickfeld der Historiker gerückt worden. Das Archiv der Oberlausitzischen Gesellschaft der Wissenschaften[6] besitzt zwei handschriftliche Original-Urkunden, in denen er als Guardian des Franziskanerklosters Görlitz auftritt. Die ältere der beiden Urkunden lautet auf den 25. April 1342[7]. In ihr verspricht fr. iohannes, daß er zur Vergeltung der Wohltaten eines gewissen Walther sich verpflichte, für ihn wie auch für das Seelenheil seiner Eltern Czeschan, seiner Frau und seiner Brüder täglich eine heilige Messe zu lesen. Die jüngere Urkunde wurde 1347 ausgestellt. Er erklärt darin, daß er aus Dank für die vielen Wohltaten eines gewissen Nikolaus und seiner Frau Jutte täglich eine heilige Messe am Kreuzaltar für sie lesen werde. Das Versprechen wurde gegeben zur Zeit des Custos Petrus und des Lesemeisters Johannes Dobrusch[8]. Inhaltlich von einiger Bedeutung für die Geschichte der Meßstiftungen in den östlichen Franziskanerklöstern des Spätmittelalters, bieten diese Schriftstücke die verbürgte geschichtliche Grundlage für die Tatsache, daß ein frater johannes von sumerveld 1342 und 1347 Guardian des Görlitzer Franziskanerklosters gewesen ist.

Wann fr. johannes geboren wurde, wann er in den Orden eingetreten ist, wissen wir nicht. Wenn er 1342 Guardian war, kann er dieses Amt eines Hausobern in seinen besten Jahren oder auch im Alter verwaltet haben, so daß sich von dieser geschichtlichen Feststellung aus auch nicht annähernd der Schluß ziehen läßt, daß er etwa vor 1300 geboren wurde. Es ist aber nicht unmöglich, daß der u. d. 25. Oktober 1295 in einer Original-Pergamenturkunde des Domstiftes Bautzen[9] genannte johannes von sumerveld mit jenem der beiden bereits erwähnten Urkunden identisch ist[10]. In diesem Falle könnten wir, ohne chronologische Unmög-

---

[1] In: Niederlausitzer Magazin (NLM) (1799) II, 667.
[2] Scriptores rerum Lusaticarum NF, I Görlitz (1839), 297 f.
[3] Quellen zur Geschichte der Stadt Görlitz, 1909, 208 f.
[4] Urkundenbuch der Kustodien Goldberg und Breslau, I. Teil 1240—1517, n. 94, 160 und 169, in: Monumenta Germaniae Franciscana, I. Bd. d. 2. Abt., Düsseldorf 1917.
[5] Reformationsgeschichtliches aus Kursachsen (FranzStud, Beiheft 15), Münster 1933, 199 f.
[6] Vor dem zweiten Weltkriege Görlitz, Neisstr. 30.
[7] Im NLM Bd. 26 (1849) 79 steht fälschlich 1349.
[8] Vgl. die Berichtigungen zum Urkundenbuch von Reisch S. 479 zu Urkunde 160.
[9] Reisch, Urkunde 94; Archiv d. Domstiftes Bautzen (V. C. B.), LOc. III 7; Köhler, Cod. dipl. Lusatiae superioris[2], Görlitz 1865, 150.
[10] Die Urkunde lautet: Nos, Johannes, plebanus in Gorlitz, Heinricus, plebanus in Kamenz, archipresbyteri, frater Johannes, lector Magdeburgensis, frater Henricus, lector Hallensis, vniversis tenorem presencium inspecturis salutem in domino.

Orta nuper turbatione inter quosdam Budesinensis ecclesie personas et fratrum minorum ibidem pro sedanda turbatione predicta procuratione episcoporum et principum

lichkeiten aufzustellen, sein Geburtsjahr auf etwa 1275 oder 1280 ansetzen. Er hätte dann sein Amt als Guardian in den 60er und im Anfang der 70er Jahre ausgeübt. Was für diese Annahme der Identität beider Namen spricht, ist der

---

aliorumque de ipsa turbatione dolencium in nos, ex vtraque parte compromissum fuit sub dictis formis utriusque partis literis annotatis.

Habito igitur inter nos tractatu concordie visum nobis fuit communiter ad vniuersas hinc inde motas querimonias terminandas expedire, ut ex utraque parte pronuntiarentur in synodo infrascripta.

Pronuntiari igitur fecit dominus Thylemannus prepositus in scriptis, et viua voce exposuit ista verba:

Denunciamus vobis, quod fratres habent plenam auctoritatem predicandi et audiendi confessiones et absoluendi a peccatis, et hoc nos nec volumus nec de jure possumus inpedire. Talibus etiam sic confessis fratribus eucharistiam et vnctionem extremam nec volumus nec de iure possumus denegare. Item pronunciamus, quod quilibet potest eligere sepulturam libere apud fratres et alibi et condere testamentum, siue plebani sint presentes siue absentes, et ab hoc nullum volumus auertere nec ad aliud inducere.

Item excommunicationem, quam tulerat, reuocavit hoc modo. Cum frater Wernherus, quondam guardianus in Budesin, Conradus lector, Johannes Sumiruelt, Witego de Regindorf Budesinenses et frater Johannes lector Gorlizensis nos Thylemannum prepositum, Conradum plebanum in Budesin et Petrum plebanum in Bernhardsdorf racione cuiusdam libelli siue racione libelli lectionis in synodo Budesinensi excommunicatos denuntiauerint, Nos Thylemannus prepositus racione dicti iniurie dictis plebanis irrogate predictos fratres pro delicto huiusmodi excommunicauimus.

Postmodum fratribus et nobis coram patre Misnensi episcopo Bernhardo constitutis instructi fuimus constitutionem illam auctoritate, cuius tuleramus excommunicationis sententiam, auctoritate sedis apostolice quantum ad fratres reuocatam: vnde dicimus sententiam a nobis prolatam fuisse irritam nec valere, et ideo propter hoc eos non esse vitandos nec etiam homines, qui excommunicati fuerint propter fratres.

Hijs itaque pronunciatis in scriptis adiecit dominus prepositus voce viua. Alia vice de auctoritate fratrum vos expediuimus in synodo et super ea priuilegium domini pape Martini fecimus vobis legi.

Idem sententiam etiam, quam tulerat contra quosdam fratres, corripuit sacerdotes et plebanos dicens: Multi ex vobis formam mandati nostri excesserunt, denuntiando omnes fratres, cum hec non mandauerimus, et etiam aliqui ex vobis, ut audiuimus, denuntiaverunt fratres ex parte venerabilis domini nostri Bernhardi Misnensis episcopi, cum ipse nullam sententiam tulerit contra ipsos. Vnde eos non debetis de cetero inpedire, sed modis omnibus promouere.

Es parte autem fratrum frater Heinricus, lector Hallensis, in scriptis proposuit ista verba: Denuntiamus vobis, quod quilibet tenetur semel in anno confiteri plebano suo omnia peccata, que tunc habet confiteri, si eum non vult supportare, et hoc nos non volumus inpedire, immo ad hoc hortamur vos et hoc et hortari volumus publice et secrete. Idem denuntiamus vobis, quod, cum quilibet homo possit libere eligere sepulturam, ubicunque voluerit, nos nullum ab hoc volumus auertere nec ad aliud inducere.

Dominus Thylemannus prepositus Budesinensis, dominus Conradus plebanus ibidem, dominus Petrus plebanus in Bernhardsdorf dixerunt in synodo et alibi, in quibus intelleximus et reputauimus eos contradixisse statui nostro uel ordini nostri [o], ideo diximus vobis, eos propter hoc esse excommunicatos. Sed cum fratres nuper essent in presencia venerabilis patris domini Bernhardi Misnensis episcopi cum predictis dominis, preposito et suis, asseruerunt et iuramento firmauerunt ipsi per verba, que dixerunt, nunquam se intendisse aliquid dicere contra statum ordinis fratrum uel sue regule uel eis in aliquo derogare; et ideo dicimus vobis, eos ex hoc non excommunicatos nec propter hoc esse vitandos.

Hijs itaque ex utraque parte pronunciatis in synodo, mandauit eo dominus prepositus per plebanos singulos pronuntiari populo adiciens alia, que inter clerum et fratres mota sunt inpedimenta, per nos esse determinanda secundum formam literarum compromissionis sigillis prelatorum ac capitulorum utriusque partis autentice roboratam.

Quibus etiam sigillis tenorem presencium fecimus communiri.

Actum et datum in Budesin anno domini M⁰CC⁰XCV⁰ VIII⁰ kalendas Nouembris

Siegel des Domstiftes St. Petri des Bistums Meißen. p. c. c.

(Die Abschrift wurde freundlicherweise von Dr. Otto Rudert, Bautzen, am 1. 12. 1951 besorgt, wofür ihm an dieser Stelle besonderer Dank ausgesprochen sei.)

Umstand, daß in Bautzen, dessen Domstift die Urkunde behütet, eines der 10 Franziskanerklöster lag, die zur Kustodie Goldberg gehörten, also zu jenem ordensgeographischen Bezirk, dem fr. iohannes als Ordensmann angehörte. Eine sichere geschichtliche Verbindung zwischen der Bautzener Urkunde und den oben genannten Original-Handschriften von Görlitz besteht aber nicht.

Wie der Name fr. iohannes de sumerveld andeutet, wird Sommerfeld seine Heimat gewesen sein, genauer die heutige Stadt Sommerfeld im alten Markgrafentum Niederlausitz, weil sie die einzige damals unter diesem Namen bekannte Stadt war. Ihr Schriftname wechselt in den Urkunden vor 1457 zwischen sumerveld, summervelt, summerfelde, sommerfeld, sommerfeldt, somirfelt, sommirfelt, zomirvelt, sumiruelt.

Die Bezeichnung „von Sommerfeld" berechtigt nicht zu der Annahme, Johannes sei womöglich ein Sproß des alten in Sommerfeld ansässigen Adels gewesen; denn irgendeine Urkunde darüber existiert nicht[11]. Andererseits steht es fest, daß man im ersten Jahrtausend und im Mittelalter viele Persönlichkeiten, die irgendwie hervortraten, unter Verzicht auf ihren Familiennamen nur nach dem Vornamen und ihrem Geburtsort unterschied. Reisch zählt allein aus der Ordenskustodie Goldberg, der Johannes als Ordensmann angehörte, und aus der Kustodie Breslau u. a. noch einen Johannes von Glatz, von Strehlen, von Striegau, von Zittau, von Lauban, von Brieg und von Lichtenau auf[12]. Geschichtsbiographisch ebenso wertvoll als die bereits genannten Urkunden ist das noch zum Teil erhaltene „calendarium necrologicum fratrum minorum"[13] von Görlitz, dessen Text schon veröffentlicht wurde[14]; wir kommen weiter unten noch darauf zurück.

Das Totenbuch enthält außer den Namen verstorbener Franziskaner und außer den um das Kloster besonders verdienten Wohltätern zwei Inventar-Verzeichnisse der Görlitzer Franziskaner-Bibliothek[15]. Das erste führt sich mit den Worten ein: „Anno Domini mcccxlviii temporibus fratris iohannis de sumiruelt gardiani inuentarium librarie gorliczensis hoc est". Wir erfahren also, daß frater iohannes auch noch im Jahre 1348 als Guardian im Görlitzer Franziskanerkloster tätig war und daß der Katalog entweder von ihm selbst oder in seinem Auftrage gefertigt wurde.

Das Görlitzer Kloster gehörte damals zur Sächsischen Provinz des Franziskanerordens. Ursprünglich, seit 1221, waren alle Gründungen des Ordens in Deutschland unter der Provinz Teutonia zusammengefaßt; 1230 wurde die Teutonia in die rheinische (Provincia Rheni) und in die sächsische (Provincia Saxo-

---

[11] Daß Sommerfeld wenigstens im 13. Jahrhundert der Sitz eines Adelsgeschlechtes war, geht aus einer Urkunde v. 16. März 1292 hervor, worin ein Volpertus de Sommervelt als Adelsherr genannt wird. Vgl. NLM, Bd. 28 (1940).

[12] Urkundenbuch 459/60.

[13] Milich. Biblioth., cod. membr.

[14] Zobel in: NLM II, 667. — Köhler, Script. res. Lusat. NF I (Görlitz 1839) 297 f., — Am ausführlichsten und textkritisch am zuverlässigsten Jecht in: Quellen zur Geschichte der Stadt Görlitz 1909, 208—211.

[15] Ebd. Bl. 1b u. 31a.

niae) geteilt; 1239 entstanden aus der rheinischen die kölnische und schwäbische, aus der sächsischen die geographisch enger begrenzte sächsische, die böhmische und die dänische Provinz, die letztere mit Einschluß von Schweden und Norwegen[16]. Die sächsische Provinz war nach der geographischen Einteilung durch das Generalkapitel, das unter dem Ordensgeneral und späteren Kirchenlehrer Bonaventura († 1274) 1274 in Lyon tagte[17], die achtundzwanzigste[18] in der Reihenfolge der Provinzen. Sie zählt nachweisbar seit 1274 12 Kustodien: Bremen, Halberstadt, Magdeburg, Lübeck, Stettin, Leipzig, Meißen, Goldberg, Preußen, Breslau, Brandenburg, Thüringen[19]. Görlitz, wo fr. iohannes als Guardian tätig war, gehörte zur Kustodie Goldberg, die insgesamt 10 Klöster umfaßte: Goldberg, Löwenberg, Liegnitz, Görlitz, Lauban, Sagan, Bautzen, Crosna (Krossen), Zittau und Sorau[20]. Da die Sächsische Provinz im großen und ganzen bis 1518 diese Ausdehnung und Abgrenzung behielt[21], ist fr. iohannes als Mitglied der Sächsischen Provinz gestorben.

Sein Todesjahr liegt zwischen 1348 und 1361. Denn das oben erwähnte Necrologium, das sein nächstbenannter Nachfolger, ein frater nicolaus de bernardsdorf, 1361 angelegt hat[22], enthält die Notiz: Die 18. octobris obiit frater ioannes

---

[16] H. Holzapfel, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, Freiburg 1909, 161.

[17] Vgl. Holzapfel, 38.

[18] Nach der Aufstellung Holzapfels, 161.

[19] Wadding, Annales Minorum IV, 148.

[20] Ebd. IX, 284 f. — Vgl. außerdem das Provinciale vetustissimum, hrsg. v. Wadding, Annales IX (1734) 206—234: von Fr. Righini, Romae 1771, mit Anmerkungen u. Erläuterungen von C. Eubel, Quaracchi 1892, u. im Bullarium Franciscanum V, Romae 1898, 579—604; ferner P. Schlager, Verzeichnis der Klöster der Sächsischen Franziskanerprovinzen, in: FranzStud 1 (1914) 230—242.

[21] Die Kustodie Goldberg, zu der frater iohannes gehörte, hieß bis 1274 Custodia Budensis (Budina = Budyn, St. in Böhmen) und gehörte ursprünglich zur böhmischen Provinz, kam 1262 unter dem Generalate des hl. Bonaventura zu Sachsen, mußte aber 4 Jahre später wieder zurückgegeben werden, wurde jedoch 1269 auf dem Generalkapitel von Assisi wieder der Saxonia zugesprochen, und 1274 bestätigte man noch einmal die Zugehörigkeit zu dieser Provinz (vgl. AnalFranc II [1887] 86). Ähnlich verhält es sich auch mit der Kustodie Breslau. Auch sie gehörte zu Böhmen und kam 1274 zur sächsischen Provinz (ArchFrancHist 1 [1908] 12). Böhmen war ursprünglich eine Kustodie der sächsischen Provinz, und noch 1239 stand die „provincia Bohemiae sub Ministro Saxoniae" (ArchFrancHist 2 [1909] 61). Wann sie getrennt wurden, läßt sich nicht feststellen; sehr wahrscheinlich aber war Böhmen 1256 selbständig (ArchFrancHist 1 [1908] 11 f.), sicher war dies der Fall 1262 (ArchFrancHist 2 [1908] 86). In der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts fiel der größte Teil der Kustodien Goldberg und Breslau politisch an Böhmen, 1523 wurde die ganze Kustodie Breslau und von der Kustodie Goldberg die Klöster in Liegnitz und Goldberg der böhmischen Provinz zugesprochen (auf dem Generalkapitel von Burgos). Die übrigen Klöster der Kustodie Goldberg wurden zu einer neuen Kustodie Görlitz vereinigt. Vgl. Reisch, Geschichte d. Klosters und d. Kirche St. Dorothea in Breslau, Breslau 1908, 84; ferner Lucius Teichmann OFM, Franziskanerobservanten in Schlesien vor der Reformation, Breslau 1934; ders., Der deutsche Charakter der böhmischen Observantenprovinz im Mittelalter, in: FranzStud 34 (1952) 61 f.; außerdem Schlager in: FranzStud 1 (1914) 231.

[22] Zu dieser Annahme ist man berechtigt, da fr. nycolaus de bernardsdorf 1361 Guardian war, und das Jahr 1361 als das früheste Jahr in den Notizen des Nekrologiums erscheint. Es steht im Original Bl. 32a, im Abdruck S. 299. 11. Unter dieser Jahreszahl werden also die Stiftungen bis 1361 aufgezählt; ebenso die Namen der in Görlitz verstorbenen Franziskaner und jener Wohltäter, die vor 1361 liegen und durch irgendwelche

de sumerveld. Das Jahr seines Todes fehlt. Es war entweder 1361 oder es liegt zwischen 1348 und 1361. Von diesem Jahre an begegnen wir seinem Namen auch in den von Reisch veröffentlichten Urkunden nicht mehr.

II. Der Exeget

Außer diesen wenigen biographischen Notizen ist bislang über frater ioannes de sumerueld nichts bekannt geworden. Es stand nur fest, daß er um die Mitte des 14. Jahrhunderts einige Jahre dem Görlitzer Franziskanerkloster als Guardian vorgestanden, in dieser Zeit u. a. Meß-Stiftungen angenommen und entweder selbst oder durch Mitbrüder des Hauses um das Jahr 1348 einen Katalog zur Hausbibliothek angelegt hat. Weder sein Geburtsjahr noch sein Todesjahr ist von der Forschung genau ermittelt worden. Inzwischen hatte jedoch F. Doelle, bekannt durch seine ordensgeschichtlichen Veröffentlichungen[1], in Wolfenbüttel, wie eingangs bereits bemerkt, einen handschriftlichen Psalmenkommentar gefunden[2], der am Schlusse die Bemerkung enthält, daß frater ioannes de ordine fratrum minorum, dictus de sumerueld, den Kommentar geschrieben und 1318 vollendet habe[3]. Die Wolfenbütteler Handschrift gehört, wie der Abschreiber selbst hinzufügt, dem Jahre 1457 an[4]. Sie ist von sehr schriftkundiger Hand geschrieben[5], nicht zwar im ersten Jahrhundert nach Abschluß der Arbeit des Autors, aber noch in der Zeit, als das Buch langsam bei den Klöstern Eingang fand.

Die erste Frage, die sich nach dem Auftauchen der Handschrift von selbst erhebt, ist die der Echtheit der geschichtlichen Notiz des Abschreibers. Der Handschriftenforscher weiß, wie leicht die historischen Schluß- oder Randbemerkungen in die Irre führen können, da die Abschreiber vielleicht ohne Nachprüfung nur

---

Tradition von Urkunden bekannt waren. Wenn Jecht bemerkt (Geschichte der St. Görlitz, 210): „Man hatte also bis dahin noch kein Totenbuch zur Verfügung und wird 1361 oder bald darauf das vorliegende angelegt haben", so harmoniert diese Annahme mit dem, was Holzapfel (83 f.) über die Auswirkungen der Constitutiones Benedictinae schreibt, die der aus dem Zisterzienserorden hervorgegangene Papst Benedikt XII. 1336 dem Orden gegeben hatte; er gibt darin genaue Vorschriften über Einführung von Büchern mit den Verzeichnissen der Wohltäter. Wie Holzapfel schreibt, wurden die Const. Benedictinae im nächsten Jahrhundert mehr beachtet als die 1348 redigierten Const. Farineriae. Wenn man auch annehmen muß, daß sog. Memorienbücher der Mendikanten von den älteren Orden her bekannt waren und vielleicht hier und da in den Klöstern des hl. Franziskus Nachahmung gefunden hatten, so wird die eigentliche Einführung zum Teil auf die 1336 erlassenen Vorschriften zurückzuführen sein, die entsprechend der weiten Ausdehnung des Ordens in den weit entlegenen Provinzen erst nach und nach Eingang fanden.

[1] P. Dr. Ferdinand Doelle OFM († 1935): Reformtätigkeit des Provinzials Ludwig Henning in der Sächsischen Franziskanerprovinz bis zum Generalkapitel von Parma 1529, Münster 1918; Die Martinianische Reformbewegung in der Sächsischen Franziskanerprovinz im 15. und 16. Jahrhundert, Münster 1921; Der Klostersturm von Torgau im Jahr 1525, Münster 1931; Reformationsgeschichtliches aus Kursachsen, Münster 1933.

[2] Herzog August-Bibliothek 3026, f. 1—132.

[3] In genauem Wortlaut: Hanc psalterii exposicionem frater iohannes de ordine fratrum minorum dictus de sumerveld pro simplicibus simpliciter compilavit anno domini mcccxviii.

[4] Wörtlich: Anno domini mcccclvii conpletum est hoc opus.

[5] Vgl. weiter unten den Abschnitt über den Textcharakter.

das wiedergeben, was sie vom Hörensagen wußten oder was andere Abschreiber, die möglicherweise ebensowenig im Bilde gewesen waren, ihnen vorgelegt hatten. Doelle hat sich mit der Untersuchung der Handschrift weiter nicht befaßt, da er, durch andere Spezialforschungen in Anspruch genommen, für diese bibelgeschichtlich-kritische Arbeit keine Zeit und Muße mehr fand. In seinem Werke ‚Reformationsgeschichtliches aus Kursachsen' bemerkt er lediglich[6], ohne des gefundenen Kommentars Erwähnung zu tun, daß frater iohannes de sumerveld einen „geachteten Namen als Schriftsteller" gehabt habe. In der Begründung bezieht er sich mit Recht nicht auf den damals noch nicht verifizierten Kommentar von Wolfenbüttel, sondern nur auf die im Bücherei-Katalog des Görlitzer Franziskanerklosters vom Jahre 1348 stehende Bemerkung: Anno domini mcccxlviii temporibus fratris iohannis de sumiruelt gardiani inuentarium librarie gorliczensis hoc est. Indes die einfache Tatsache, daß iohannes de sumiruelt den Katalog der Klosterbücherei anlegen ließ, ist noch kein Beweis für sein literarisches Interesse und noch viel weniger für eine literarische Tätigkeit. Der Ausdruck temporibus fratris iohannis ist auch nicht gleichbedeutend etwa mit einer Blütezeit des Klosters, als genüge es, an die Zeiten eines frater iohannes zu erinnern, um damit eine Periode geistig-religiösen oder gar literarischen Hochstandes des Görlitzer Franziskanerklosters zu nennen; denn ein zweiter Katalog, der 14 Jahre später geschrieben wurde und zwei andere leitende Persönlichkeiten des Klosters, bzw. der Kustodie Goldberg namentlich aufführt, beginnt mit ebendenselben Worten[7]. Es scheint eine beliebte chronikalische Wendung gewesen zu sein.

Trotzdem hat Doelle insofern den Forscher auf die rechte Spur zur Feststellung der Autorschaft des Wolfenbütteler Kommentars geführt, als er in seinem reformationsgeschichtlichen Werk über Kursachsen die Aufmerksamkeit des Historikers auf die Milichsche Bücherei in Görlitz gelenkt hat, die u. a. das calendarium necrologicum mit seinen zwei Inventar-Verzeichnissen der Görlitzer Franziskaner-Bibliothek aus den Jahren 1348[8] und 1362[9] enthält. Von diesen Katalogen aus läßt sich nämlich die Spur zur Ermittlung der Autorschaft des Kommentars weiter verfolgen. Da die genannten Dokumente, die zum ältesten Bestande der Geschichte der Lausitz gehören, die Grundlage unserer Arbeit über die exegetische Tätigkeit des frater iohannes darstellen, lassen wir sie im Wortlaut folgen:

Erster Katalog vom Jahre 1348

Circa finem require verum inuentarium librorum in quinto folio numerando a fine. Anno domini m⁰ccc⁰xlviii⁰ temporibus iohannis de sumiruelt gardiani inuentarium

[6] S. 200, Anm. 94.

[7] Ebd. Anm. 92: Anno domini mccclxii temporibus fratris pauli de copricz custodis aureimontis et fratris nycolai rosingarte gardiani gorliczensis scriptum est inuentarium istud.

[8] Vgl. Milichsche Bibliothek Cod. membr. fol. 13, f. 1 v.

[9] Vgl. Doelle, Reformationsgeschichtliches aus Kursachsen 200, Anm. 92. — Milichsche Bibliothek Cod. membr. fol. 13, f. 31 r.

librarie gorliczensis hoc est: Quartuor partes biblie[10]. Matheus et marcus glosati[11]. Lucas et johannes glosati. Paulus glosatus. Psalterium glosatum. Postille super matheum. Canonice epistole glosate.

Duc partes scolastice hystorie[12]. Gregorius super ezechielem[13]. Egydius super primum sententiarum[14]. Scriptum iohannis[15] super quatuor libros sententiarum. Item lectura iohannis super tercium et quartum sententiarum. Decretum decretales duplices[16]. Summa Gaufredi[17]. Tabula iuris[18]. Questiones super primam summarum[19]. Breviloquium bona-

---

[10] Quatuor partes biblie. An die Spitze des ganzen Katalogs gestellt, scheint diese Angabe auf eine Voll-Bibel zu deuten. Die handschriftliche Vollbibel der Nationalbibliothek Wien, 1389—1400 entstanden, zählt sechs Bände. Die Nürnberger Bibel vom Jahre 1437 umfaßte ehedem 6 Bände (3 noch vorhanden). Die Weimarer Bibel von 1458, vollständig erhalten, umfaßt 6 Bände, die Baseler Bibel der Universitätsbibliothek 2 Bände, die Berliner Bibel von 1470 hat 3 Bände, die Heidelberger Bibel der Universitätsbibliothek 5 Foliobände. Mit Sicherheit läßt sich also nicht feststellen, ob die quatuor partes das ganze Alte und Neue Testament enthielten. Vgl. H. Rost, Die Bibel im Mittelalter, Augsburg 1939, 324 f.

[11] Das *psalterium glosatum* ist, wie weiter unten nachgewiesen wird, das psalterium des fr. iohannes de sumiruelt.

[12] Geschrieben von Petrus Comestor, 1164 Kanzler von Paris und Magister der Theologie, † 1179 (98 ?) als Regularkanoniker von St. Viktor. Die *scolastica hystoria*, auch einfach hystoria *genannt*, war eine Zusammenstellung historischer Teile der Bibel, besonders des AT, und profaner Geschichtsbeschreibung. Das populartheologische Werk war das am meisten gebrauchte Buch der Biblischen Geschichte für mehr als vier Jahrhunderte, wurde in mehrere europäische Sprachen übersetzt und erlebte zahlreiche Auflagen. Selbst nach der Reformation lasen manche die Bibel nur aus diesem Schulbuch. Die letzte gedruckte Ausgabe erschien 1728. Vgl. Rost, Die Bibel im Mittelalter 124.

[13] Der hl. Gregor der Große, Papst, Kirchenlehrer, † 604, schrieb 22 Homilien zum Propheten Ezechiel. Vgl. B. Altaner, Patrologie³, Freiburg 1951, 417 ff.

[14] Gemeint ist wohl Ägidius Romanus, Augustinereremit, † 1316 als Erzbischof von Bourges, einer der bedeutendsten unmittelbaren Schüler des hl. Thomas von Aquin. Sein *Com. in I sent.* ist sein Frühwerk, wohl um 1277 verfaßt. Vgl. B. Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie, Berlin 1928, 543 ff.; F. Stegmüller, Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi, Herbipoli 1947, I, 19 ff.

[15] Johannes von Erfurt, Franziskaner, auch Johannes de Saxonia, Johannes Saxo, Johannes Alamannus genannt, um 1285 Lektor am Provinzialstudium der Franziskaner in Magdeburg, vielleicht identisch mit dem Johannes Herfordensis, der 1295 in der Matrikel der Rechtsschule von Bologna verzeichnet steht, sicher 1309 Lektor in Erfurt. Er verfaßte neben einer *Tabula utriusque iuris*, einer *Summa confessorum*, zwei biblischen Nachschlagewerken auch einen Sentenzenkommentar, der noch in mehreren Hss erhalten ist. Vgl. F. Doelle, Johannes von Erfurt, ein Summist aus dem Franziskanerorden um die Wende des 13. Jahrhunderts, in: Ztschr. f. Kirchengesch. 31 (1910) 214—248; B. Kurtscheid, Die Tabula utriusque iuris des Johannes von Erfurt, in: FranzStud 1 (1914) 269—290; Stegmüller, Repertorium I, 215 ff.

[16] Wohl das *decretum des Gratian* († vor 1160), das erste große Hand- und Textbuch des kanonischen Rechts, und die Dekretalen Gregors IX., die im Auftrage des Papstes durch Raimund von Peñaforte veranstaltete authentische Sammlung der kirchlichen Rechtsvorschriften.

[17] Goffredus de Trano, Rechtslehrer zu Neapel und Bologna, von Innozenz IV. zum Kardinal ernannt, † 1245 auf dem Konzil von Lyon, schrieb eine *Summa super rubricis decretalium*, eine Art Lehrbuch des kanonischen Rechts, das weite Verbreitung fand; außerdem verfaßte er *Glossae in decretales Gregorii IX.* sowie *Quaestiones*. Vgl. Fr. v. Schulte, Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts, Stuttgart 1875, II, 88 ff.

[18] Sehr wahrscheinlich das Werk des Franziskaners Johannes von Erfurt, der eine *tabula utriusque iuris* verfaßt hat (vgl. Anm. 15). Die tabula ist eine juristische Enzyklopädie in alphabetischer Ordnung und unterscheidet sich von den späteren Vokabularien utriusque iuris besonders dadurch, daß sie sich bei den einzelnen Materien nicht auf eine kurze Namen- und Sacherklärung beschränkt, sondern in mehr oder weniger ausführlichen Artikeln ihren Stoff fast erschöpfend behandelt. An Umfang und Vollständigkeit übertrifft sie bei weitem alle bis zu Anfang des 14. Jahrhunderts erschienenen Werke. Vgl. B. Kurtscheid in: FranzStud 1 (1914) 269—290.

[19] Diese *Quaestiones* lassen sich nicht näher bestimmen.

uenture[20]. Summa viciorum[21]. Summa henrici[22]. Tabula originalium[23]. Augustinius (!) de civitate dei[24]. Ysidorus ethimologiarum[25].

Dyalogorum (!)[26] et speculum marie[27]. et testamentum prophetarum[28]. Augustinus contra faustum[29]. Ambrosius super cantica[30]. Hugo de arrha anime[31] . . .

---

[20] Das Breviloquium des hl. Kirchenlehrers Bonaventura († 1274) war im 13. und 14. Jahrhundert schon stark verbreitet. Von den 277 Hss, die den Bearbeitern der kritischen Ausgabe in Quaracchi bekannt waren, gehören — die Hss des ausgehenden 14. Jahrhunderts nicht mitgerechnet — 25 dem 13. Jh., 31 der ersten Hälfte des 14. Jh., 61 allgemein dem 14. Jh. an.

[21] Der volle Titel dieser Schatzkammer für Predigten und Konferenzen lautet: *Summa de vitiis et virtutibus*, geschrieben von Wilhelm Peraldus OP (1270). Jakob de Voragine machte einen Auszug aus der Summa und nannte sie: *Summarium virtutum et viciorum*. Ob eine dieser beiden Ausgaben gemeint ist oder eine andere kompendiöse Bearbeitung, geht aus der Katalognotiz nicht hervor.

[22] Heinrich von Merseburg, Franziskaner, Lektor am Ordensstudium in Magdeburg, schrieb um 1242 einen Kommentar zu den Dekretalen Gregors IX. Diese Summe ist ein Kompendium des damaligen kanonischen Rechts. Heinrich lehnt sich in der Anlage genau an die Dekretalen Gregors IX. an, behandelt aber den Inhalt der Titel in freier Form. Ihm „gebührt das Verdienst, daß er noch in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts die Dekretalen Gregors IX. in eine kurze für das Studium geeignete Form brachte und damit in und außerhalb des Ordens, besonders in Deutschland, von nicht geringem Einfluß auf die Entwicklung der kanonischen Rechtswissenschaft war". Vgl. B. Kurtscheid, Heinrich von Merseburg, ein Kanonist des XIII. Jahrhunderts, in: FranzStud 4 (1917) 239—253.

[23] Ein größeres, alphabetisch geordnetes Nachschlagewerk über die Heilige Schrift. Verfasser ist der in Anm. 15 genannte Johannes von Erfurt. Vgl. Fr. Stegmüller, Repertorium biblicum medii aevi, Madrid 1951, III, 330, n. 4461.

[24] Der hl. Augustin († 430) schrieb De civitate Dei zwischen 413 und 426.

[25] Der hl. Isidor, Erzbischof von Sevilla, Kirchenlehrer, † 636 zu Sevilla, Enzyklopädist und Kompendiator, überragte durch sein universales Wissen und durch eine reiche literarische Tätigkeit alle spanischen Kirchenschriftsteller des Altertums. Sein Einfluß auf die Wissenschaft und Literatur des Abendlandes war gewaltig. Die *Etymologiae*, auch wohl *Origines* genannt, sind eine kompendiöse Enzyklopädie des gesamten Wissens seiner Zeit. Die behandelten Stichworte werden mit einer Etymologie der Namen eingeleitet. Das Buch, das umfassendste aller Werke Isidors, war bei seinem Tode noch unvollendet, wurde aber von seinem Freunde Braulio revidiert, der es in 20 Bücher einteilte. Es war eine wissenschaftliche Fundgrube für das Mittelalter. Vorbild und Hauptquelle für die Glossarien. Vgl. Anwander in: LThK V, 626.

[26] Vielleicht ist zu ergänzen: *quatuor libri*, und dann könnte das Werk Gregors des Großen: „*Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum*" gemeint sein. Nach der Angabe des zweiten Katalogs, der statt „dyalogorum" „dialogus" schreibt, ist eher anzunehmen, daß es sich um den „*Dialogus de gestis sanctorum fratrum minorum*" des Franziskaners Thomas de Papia handelt (Kritische Ausgabe durch F. Delorme, Quaracchi 1923). Auf Anregung des Ordensgenerals Fr. Crescentius (1244—1247) verfaßt, ist der Dialog zwischen 1246 u. 1247 vollendet worden. In seinem Aufbau lehnt er sich eng an die Dialogi des hl. Gregor an.

[27] Eine Arbeit des Franziskaners Konrad von Sachsen, der aus Braunschweig gebürtig, dem alten, angesehenen Geschlecht der „Holtnicker" (Holzinger) angehörte. Er war 1247 Lektor am ältesten Ordensstudium der Provinz in Hildesheim, von 1245—1271 und von 1272—1279 Provinzial der Saxonia und starb auf dem Wege zum Generalkapitel in Bologna. Äußere Zeugnisse und innere unangreifbare Gründe stellen die Autorschaft des speculum Mariae durch fr. Conrad außer allen Zweifel. Vgl. jetzt S. Girotto, Corrado di Sassonia, predicatore e mariologo del sec. XIII, Firenze 1952.

[28] Mit *testamentum prophetarum* wird wohl das pseudoepigraphische Werk „*testamenta patriarcharum*" gemeint sein, das erstmals durch Robert Grosseteste ins Lateinische übertragen worden ist; es war also zur Zeit der Aufstellung des Görlitzer Katalogs eine relative Neuerscheinung. Das Buch, in seiner Substanz wohl hauptsächlich zwischen 150 und 50 v. Chr. entstanden, ist später durchgreifend christlich überarbeitet worden, so daß man seinen ursprünglich jüdischen Charakter lange verkannt hat. Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Leipzig 1898, III, 252 f. — Robert Grosseteste († 1253) war ein besonderer Gönner des Franziskanerordens. Zudem war

Zweiter Katalog vom Jahre 1462

Anno domini m⁰ccc⁰lxii temporibus fratris pauli de copricz custodis aureimontis[32] et fratris nycolai rosingarte gardiani gorlicensis[33] scriptum est inuentarium istud. Isti sunt libri librarie conuentus gorlicensis[34]:

Quatuor partes biblie
Matheus et marcus glozati
Lukas et iohannes glozati
Paulus glozatus. Lukas et marcus glozati*
Psalterium glozatum
nyc. de lira in tribus uoluminibus[35]
postille[36] super matheum et sermones
canonice epistole glozate
Due partes scolastice hystorie
Gregorius super ezechielem
Due partes moralium[37]. Brito[38]

---

der englische Einfluß speziell auf den deutschen und deutsch-slavischen Osten ganz besonders auf dem Wege über Prag und durch englische Einflüsse sehr groß. Alle diese Umstände machen das Vorhandensein dieses Werkes in einer östlichen Franziskanerbibliothek verständlich und lassen die Annahme begründet erscheinen, daß der Verfasser des Katalogs sich verschrieben hat, indem er irrtümlich „prophetarum" statt „patriarcharum" eintrug. Ein testamentum prophetarum begegnet dem Historiker nirgendwo vor dem Ende des 14. Jahrhunderts. Vgl. H. Felder, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden, Freiburg 1904, 260 ff. Zu Grosseteste vgl. nun Thomson, The Writings of Robert Grosseteste, Cambridge 1940; D. A. Callus, Robert Grosseteste, Scholar und Bishop, Essays in Commemoration of the Seventh Century of his Death, Oxford 1955.

29 Augustinus, Contra Faustum manichaeum, nach 400 geschrieben.

30 Nach Bardenhewer (Patrologie, Freiburg 1894, 404) hat der Zisterziensermönch Wilhelm von St. Theoderich bei Rheims († 1148) aus zerstreuten Bemerkungen des hl. Ambrosius über einzelne Stellen oder auch größere Abschnitte des Hohenliedes einen *Commentarius in cantica canticorum* zusammengestellt (Migne PL 15, 1851—1926).

31 Hugo von St. Viktor, Scholastiker und Mystiker, geb. 1096 zu Hartingham in Sachsen, Schüler des Wilhelm von Champeaux, seit 1133 Leiter der Schule von St. Viktor zu Paris, † 1144. Seine Schrift *De arrha animae* ist unter den mystischen Schriften die im Mittelalter am meisten genannte. Vgl. Landgraf, in: LThK V, 184 ff.

32 Vgl. die vom Kustos von Goldberg am 17. Oktober 1363 unterschriebene Urkunde, die Reisch in seinem „Urkundenbuch" (Düsseldorf 1917, n. 213) wörtlich wiedergibt.

33 Vgl. ebd. n. 218 u. 219.

34 Es ist der erweiterte Katalog von 1348, weshalb wir für die meisten Werke auf die Notizen des ersten Katalogs verweisen.

35 Nikolaus von Lyra, nach Grabmann der hervorragendste Exeget der Franziskanerschule, geb. 1270 zu Lyre bei Evreux (Normandie), † 1349, Provinzial von Burgund, 1309 und 1310 Magister der Theologie an der Universität Paris. Sein Hauptwerk sind die *Postillae perpetuae in Vetus et Novum Testamentum*, auch *Postillae litterales* genannt, neben der Glossa ordinaria der am meisten gelesene Bibelkommentar des Mittelalters; noch 1634 wurde eine Ausgabe in 6 Foliobänden zu Antwerpen gedruckt. Vgl. J. Schmid, in: LThK VII, 580 f.

36 Ob die Postillen zum Evangelium des hl. Matthäus und die Glossen zu den Kanonischen Briefen von Nikolaus von Lyra oder einem anderen Exegeten waren, läßt sich nach dem Katalog nicht feststellen, ebensowenig die Autorschaft der sermones.

37 Vielleicht ein Teil der *Postilla moralis* des Nikolaus von Lyra, einer mystisch-allegorischen Erklärung der Hl. Schrift, später in manchen Druckausgaben dem Postillae litterales angefügt.

38 Wilhelm von Brito, Franziskaner (um 1250), Verfasser eines *vocubularium*, worin alle Worte der Vulgata, und einer *Summa*, in der die schwierigen Teile der Bibel

richardus super quartum sententiarum[39]
Duo textus summarum et unum habet frater nyc. martini[40]
secunda pars thome de aquino[41].
concordancie maiores[42].
egidius super primum sententiarum.
Scriptum super iiii libros sententiarum[43].
Lectura iohannis super tercium sententiarum.
lectura iohannis super quartum sententiarum.
Decretum. decretales . . .
Summa gaufredi. Tabula iuris.
Questiones super primum sententiarum.
Jacobus de uoragine[44]. de quadragesima.
Breuiloquium. Summa uiciorum.
Summa remundi[45]. Summa heynrici.
tabula originalium
augustinus de ciuitate dei. Ysidorus ethimol . . .
dyalogus. Speculum marie. Testamentum prophetarum.
Augustinus contra Faustum. Orosius (!)[46] super cantica.
sil[47] . . . et Anshelmus de similitudinibus[48].

---

erklärt werden. Beide Werke sind noch in zahlreichen Hss erhalten. Vgl. H. Rost, Die Bibel im Mittelalter, Augsburg 1939, 107; Fr. Stegmüller, Repertorium Biblicum Medii Aevi. Madrid 1950, II, 401 ff., n. 2817—2873.

39 Richard von Mediavilla, Philosoph und Theologe des 13. Jhds., Franziskaner, „Doctor solidus" genannt, 1284—1287 magister regens an der Universität Paris. Er schrieb u. a. einen Sentenzenkommentar (zwischen 1285 und 1296); das die Sakramentenlehre enthaltende vierte Buch war wegen seiner umfassenden, aber knappen Darstellung und Heranziehung reichen kanonistischen Materials besonders geschätzt. Vgl. E. Hocedez, Richard de Middleton. Sa vie, ses oeuvres, sa doctrine, Louvain 1925.

40 *Unum* — *Martini* im Original gelöscht; vielleicht ist ein an fr. nycolaus ausgeliehener Text gemeint.

41 Gemeint ist wohl die *secunda* der *Summa theologica* des Thomas von Aquin, die mit der prima zwischen 1266 und 1272 entstanden ist.

42 Die kurzgefaßte Verbalkonkordanz zur Vulgata geht auf Hugo von St. Cher OP 1263 zurück; nach dem Abfassungsort, dem Kloster des hl. Jakob in Paris, wurde sie auch *Concordancia S. Jacobi* genannt. Mitbrüder Hugos in England schrieben um 1250 die Bibelstellen hinzu, die dieser nur zitiert hatte. Diese Ausgabe ist hier wohl gemeint; denn sie trug den Titel: *Concordancie anglice* oder *maiores*.

43 Vielleicht handelt es sich hier um den Sentenzenkommentar eines zur Kustodie Goldberg gehörenden Lektors.

44 Der sel. Jakobus de Voragine OP, um 1230 in Varazza bei Genua geboren und 1289 gestorben, war 19 Jahre Provinzial der lombardischen Provinz und wurde 1288 zum Bischof von Genua gewählt. Er gab die bekannte *Legenda aurea* heraus, eine aus schriftlichen und mündlichen Quellen kompilatorisch geschriebene Heiligenlegende; außerdem sind von ihm *Sermones de tempore, de sanctis, de BMV* und *quadragesimales* erhalten. Wahrscheinlich sind mit *„de quadragesima"* diese *Sermones* gemeint.

45 Gemeint ist die *Summa de casibus*, auch *Summa de poenitentia et de matrimoniis* genannt, insgesamt 4 Bücher, wegen der hohen Autorität des Verfassers von tiefgehendem Einfluß auf das mittelalterliche Pönitentialwesen. Der hl. Raymund von Peñafort OP wurde um 1175 geboren und starb 1275. Die Summa entstand zwischen 1223 und 1238. Unter Gregor IX. war er der Bearbeiter und Herausgeber der Dekretalen.

46 Lies: Ambrosius: der zur Zeit des hl. Augustinus und Hieronymus lebende Orosius hat kein *opus super Cantica* hinterlassen. Der Historiker Orosius, der im 5. Jh. lebte, kann wohl nicht gemeint sein. Vgl. LThK VII, 784.

47 In der Hs nicht zu entziffern. Vielleicht ist „sil" der Rest des Wortes Basilius; es handelt sich vielleicht um einen Sammelband, worin ein Werk des Basilius und Anselms zusammengebunden waren.

48 Der hl. Kirchenlehrer Anselm von Canterbury, Erzbischof, geb. 1033 oder 1034, † 1109, kommt in seinem *Monologium* über das Wesen Gottes in der Einheit

Glossa super cantica.
Hugo de arrha anime et quedam dicta senece[49].
Sermones aurelii. augustinus et bernardus[50].
Distinctiones beati gregorii[51].
Sermo bertoldi. de sanctis[52]. Due partes passional[53].
concordancie minores[54]. Jacobus de uoragine de sanctis[55].
legende sancti antonii et sancte clare[56].
legenda sancti francisci[57]. Scolastica hystoria noui testamenti[58].

Isti sunt libri sacristie. quinque libri missales magni. et unus paruulus. et missales chori et epistulare. Calices [—][59] libri chorales sunt isti. duplex legenda de tempore. vna de sanctis [—][60] duo gradualia [—][61] et vnum pro cantoribus. duos antiphonicos. et vnum pro cantoribus. Datarius[62] vnus. Rotula[63] vna. vnum collectanium[64]. Quatuor psalteria appendencia[65]. libri xiii pro processione. quinque pro mortuis

---

der Natur und der Dreiheit der Personen vom 9. Kapitel an sehr oft auf die similitudo und dissimilitudo zwischen Schöpfer und Geschöpf zu sprechen, bes. in den Kapiteln X, XI, XVI, XXXI, XXXII, XL. XLII, daß wohl nur dieses *Monologium* als *liber de similitudinibus* gemeint sein kann. Vgl. S. Anselmi Cantiariensis Archiepiscopi Opera omnia, vol. primum ed. Fr. S. Schmitt, Seccovii 1938.

[49] Seneca († 65 n. Chr.) vertrat unabhängig vom jungen Christentum einen rein natürlichen Humanismus und erfreute sich in der christlichen Antike und im ganzen Mittelalter größter Wertschätzung. Seine Schriften, besonders seine 124 *epistolae morales* waren eine gern benutzte Quelle für Ethik, Bildung und Erziehungslehre.

[50] Wahrscheinlich gesammelte Sermones beider Kirchenväter.

[51] In Betracht kämen Gregor I. und Gregor VII., wahrscheinlich Gregor VII. Ein Werk unter diesem Titel ist nicht aufzufinden. Oder liegen Schreibfehler im Titel vor?

[52] Berthold von Regensburg, Franziskaner, „der größte Volksprediger des deutschen Mittelalters", † 1272. Er hinterließ viele lateinische Predigten; z. Teil gab er sie selbst heraus: *Rusticanus de Dominicis, de Sanctis, de Communi Sanctorum.* Vgl. K. Moser, in: LThK II, 224 f.

[53] Das großartigste Legendenwerk des Mittelalters mit etwa 100 000 Versen. Zeit der Entstehung: Ende des 13. Jhs. Das Werk baut sich in 3 Abschnitten (partes) auf: 1. Leben Jesu und Mariens; 2. Leben der Apostel und Evangelisten mit einem Anhang über den Erzengel Michael, Johannes den Täufer und Maria Magdalena; 3. Leben der übrigen Heiligen nach der Ordnung des Kirchenjahres. Erst seit dem 15. Jh. ist das Wort Passional die Bezeichnung für kleine populäre Gebetssammlungen, so daß mit den partes sicher 2 Abschnitte des großen Passionale gemeint sind.

[54] Vielleicht ist es die von Konrad von Halberstadt (zwei Dominikaner dieses Namens lebten im 14. Jh.: einer war 1350 Lektor an der Ordensschule zu Magdeburg) veranstaltete gekürzte Ausgabe der Verbalkonkordanz des Hugo von St. Cher.

[55] Vgl. die entsprechende Notiz zu Jakob de Voragine in Anm. 44.

[56] Da es sich nur um handschriftliche Nachrichten über den hl. Antonius aus dem 13. und 14. Jh. handeln kann, kommt als *Legenda S. Antonii* eine der Ausgaben der sog. Urlegende in Betracht. Am nächsten liegt es, daß sich die dem von Julian von Speyer zugeschriebene, vor 1264 verfaßte *Legenda secunda auctore valde antiquo* in der Bibliothek befand. Vgl. B. Kleinschmidt, Antonius von Padua, Düsseldorf 1931, 5 ff.

Legenda sanctae clarae: wahrscheinlich die Thomas von Celano zugeschriebene *Legenda sanctae Clarae virginis.*

[57] Entweder eine der alten *legendae S. Francisci,* deren bedeutendste die Vita I und II des Thomas von Celano war, oder die *legenda maior* des hl. Bonaventura, wahrscheinlich diese, da Celano zu den unterdrückten Legenden gehört, Bonaventura aber durchaus dominierte. Seine legenda maior war die offizielle Legende, um derentwillen die übrigen sogar vernichtet werden sollten. [58] Vgl. Anm. 12. [59] Eine gelöschte unleserliche Stelle.

[60] Unleserlich. [61] Unleserlich.

[62] Ein Verzeichnis von Privilegien, Vollmachten, Gerechtsamen und wohl auch Pfründen, die dem Kloster etwa mit Billigung des Apostolischen Stuhles verliehen worden sind.

[63] Wahrscheinlich ein kalendarisch angelegtes Verzeichnis sämtlicher im Archiv des Klosters befindlicher Akten, also das Archivregister.

[64] Eine Sammlung vielleicht kirchenrechtlicher Fragen. [65] Supplementa zum Brevier.

Beide Kataloge enthalten auffallenderweise ein Psalterium glozatum. Ob es sich in beiden Fällen um ein und denselben Kommentar handelt, geht aus dem Wortlaut der Verzeichnisse mit Sicherheit nicht hervor. Es ist aber als wahrscheinlich anzunehmen, da schon ein flüchtiger Vergleich erkennen läßt, daß es sich nicht um zwei völlig verschiedene, von einander unabhängige Kataloge handelt, sondern daß der zweite aus dem ersten entstanden ist. Bis Hugo de arra anime führen sie fast dieselben Werke auf. Der älteste Katalog war auch wahrscheinlich länger, da er am Seitenrande mitten im Worte abbricht[66]. Immerhin werden in den 14 Jahren, die zwischen der Aufstellung des ersten und zweiten Kataloges liegen, manche neue Werke eingestellt worden sein, so daß auch ein neues Verzeichnis notwendig geworden war. Es erhebt sich nun die Frage, ob das in den Katalogen enthaltene Psalterium glozatum, das unter dem Guardianate des frater iohannes de sumerveld in der Görlitzer Franziskanerbibliothek stand, noch existiert, ob es vielleicht, ähnlich wie die Wolfenbütteler Handschrift, den Vermerk trägt: *Exposicio psalterii fratris iohannis de sumerveld*, und wenn nicht, ob es wenigstens mit dem Wortlaut der genannten Handschrift übereinstimmt. Denn die Vermutung, daß es sich bei dem in den Katalogen aufgeführten Psalterium glozatum um ein Werk des Görlitzer Guardians frater iohannes de sumerveld handelt, liegt ja nahe. Wenn er, wie die Wolfenbütteler Handschrift sagt, wirklich eine Psalmenglosse geschrieben hat, dann wird er sie auch in Ur- und Abschrift in die Hausbibliothek eingestellt und bei der Katalogisierung der Bücherei in das Verzeichnis eingeordnet haben. Aber existiert das Psalterium glozatum noch? Ist die Görlitzer Franziskaner-Bibliothek überhaupt erhalten geblieben? Wenigstens zum Teil? Auf meine Anfrage in Görlitz erhielt ich vom H. Direktor des Ratsarchivs Dr. Pietsch die überraschende Mitteilung, daß ein Teil der Bibliothek bis in die Gegenwart gerettet sei. Zugleich erfuhr ich von ihm Einzelheiten über das Schicksal der Bibliothek[67]. Die Görlitzer Franziskanerbücherei ist nach den Stürmen der Reformation in den Besitz der Stadt Görlitz übergegangen. Den bei der Übernahme 1564 aufgenommenen Katalog hat Zobel 1912 veröffentlicht[68]. Nach 1564 kam der Handschriftenbestand in die Görlitzer Gymnasialbücherei, bis er schließlich 1767 in die sogenannte Milich'sche Bibliothek überführt wurde; diese aber befindet sich im Görlitzer Ratsarchiv. Das Handschriften-Verzeichnis der Milichschen Bibliothek, erschienen in Niederlaus. Magazin[69], enthält nun 2 Psalterien. Das ältere, dem 13. Jahrhundert angehörend, bietet lediglich den Text der Psalmen. Das jüngere, nach dem Handschriftencharakter im 15. Jahrhundert entstanden, und zwar in Schlesien, ist ein Psalmenkommentar. Er steht in einem Sammelbande, der auf der ersten Seite die Über-

---

[66] Das Blatt ist beim Einbinden verbunden worden; es gehört eigentlich an den Schluß des Kalenders. Die Seite, die das Verzeichnis fortsetzte, scheint abgeschnitten zu sein. Die Schrift zeigt eine andere Hand als die des Kalenderschreibers.

[67] Brief vom 2. 11. 1941.

[68] Zobel, Beiträge zur Geschichte der Dreifaltigkeitskirche, in: Niederlaus. Magazin Bd. 88, 182 f. [69] Bd. 44, 109.

schrift trägt: *Psalterium*[70], *Questiones Helmboldi de Zoltwedil*[71] [Salzwedel], *Tractatus de anima*[72], *Ratio Styli Epistolaris antiqua*[73]. Das Psalterium umfaßt also fol. 1—91. Der von mir eingesandte Einleitungstext der Psalmenglosse von Wolfenbüttel stimmte nach dem Urteil des Archivdirektors Dr. Pietsch, von unwesentlichen Umstellungen einiger Worte abgesehen, mit dem Görlitzer Text überein[74]. Darauf hin ließ ich den Kommentar fotokopieren, um beide genau zu vergleichen. Das Ergebnis war das vermutete. Abgesehen von kleinen, unwesentlichen Varianten und einer etwa 2—3 Zeilen umfassenden Inhaltsangabe des Psalmes (Tytulus, materia, intencio), die im Görlitzer Text von derselben Hand hinter jedem Psalm hinzugefügt wurde, stimmen beide Glossen in ihrem Wortlaut vollständig überein. Mit anderen Worten: Die historische Notiz in der Wolfenbütteler Psalmenglosse hat über 6 Jahrhunderte hinweg auf dem Wege über die Bibliothekskataloge der Görlitzer Franziskanerbücherei und jener der Milichschen Bibliothek zur Auffindung einer gleichlautenden Psalmenglosse in Görlitz geführt, wo frater iohannes de sumerfeld als Guardian tätig war. So dürfen wir, ohne der geschichtlichen Wahrheit Gewalt anzutun, nunmehr die These aufstellen, daß der anonyme Görlitzer Psalmenkommentar, der weder in seinem Buchtitel, noch irgendwo in einer Randnote, noch etwa in einer am Schlusse beigefügten Notiz den Autor verrät, mit großer Wahrscheinlichkeit von frater iohannes de sumerveld verfaßt wurde, daß also der Görlitzer Guardian gleichen Namens psalmenexegetisch tätig war. Hätte sich die Handschrift in der noch erhaltenen Rest-Bibliothek des Görlitzer Franziskanerklosters nicht gefunden, oder wäre ein vollständig anderer Glossentext zu den Psalmen aufgetaucht, dann läge kein Grund vor, die innere geschichtliche Wahrheit der in der Wolfenbütteler Handschrift am Schlusse angefügten historischen Notiz für glaubwürdig oder gar für bewiesen zu halten. Nachdem aber gerade in Görlitz, wo frater iohannes de sumerveld lebte und wirkte und wohin die Wolfenbütteler Handschrift unmittelbar wies, ein zweiter Text gleichen Wortlauts in der Milichschen Handschriften-Bibliothek gefunden wurde, die u. a. auch Reste der Görlitzer Franziskanerbibliothek in sich aufgenommen hat, ist die Görlitzer Handschrift zum Kriterium der Echtheit für die Wolfenbütteler Handschrift geworden. Sie bezeugen sich gegenseitig als ein Werk des Franziskaners iohannes de sumerveld. Die Richtigkeit der Datierung in der Wolfenbütteler Handschrift ist damit freilich noch nicht ohne weiteres erwiesen, wiewohl kein Grund vorliegt, die chronologische Notiz einfach anzuzweifeln, nachdem die von der Wolfenbütteler Handschrift bezeugte Autorschaft des Textes sich mit großer Wahrscheinlichkeit als wahr erwiesen hat.

Eine dritte, in Innsbruck liegende handschriftliche Psalmenglosse[75] wird insofern zum Beweis für die Autorenschaft des frater iohannes, als sie ebenfalls mit den zwei anderen Handschriften im Wortlaut des Textes übereinstimmt und, wenn auch nicht nach Görlitz, dem Wirkungskreis des frater iohannes, so doch zur

---

[70] fol. 1—91. [71] fol. 96—167. [72] fol. 181—228. [73] fol. 229 f.
[74] Brief vom 6. 2. 1942. [75] Univ.-Bibl. n. 172, fol. 1—197.

Lausitz, also zu seiner Heimat weist, wo das erste Verbreitungsgebiet der Glosse gewesen sein wird. Die Handschrift enthält nämlich auf Blatt 89 die von fremder Hand in ein freigebliebenes liniertes Feld einer Kolumne eingetragene Notiz: *Hic liber est monasterii sancte marie in nouacella*[76], woraus wir mit Recht schließen, daß die alte der Mutter Gottes geweihte Zisterzienserabtei die Glosse kannte und benutzte[77]. Die ebenfalls von fremder Hand geschriebene Schlußbemerkung: *Explicit glosa psalterii domini vdalrici*[78] *prepositi sancti Apollinaris et canonici Pragensis ecclesie* braucht nicht falsch zu sein, wenn man die Innsbrucker Handschrift als eine von dem Kanoniker Udalrich gefertigte Ausgabe des Sommerfeld'schen Textes betrachtet, eine Annahme, zu der man auf Grund des Textes berechtigt ist; denn das eigentliche corpus der Innsbrucker Psalmenglosse ist dasselbe wie das in der Wolfenbütteler und Görlitzer Handschrift. Die von der Erklärung des einzelnen Psalmes gebotene kurze Inhaltsangabe und die jedem Psalme angefügte, der Glosse des Bruno von Würzburg entnommene Oracio stellt als Ganzes gewissermaßen eine besondere Edition des von frater iohannes verfaßten Textes dar.

Ich fasse das Ergebnis der Untersuchung über den Franziskaner-Exegeten zusammen. Es steht geschichtlich fest: 1. daß in Görlitz um die Mitte des 14. Jahrhunderts ein Franziskaner iohannes de sumerveld als Guardian tätig war; 2. daß zwei noch erhaltene handschriftliche Originalkataloge aus den Jahren 1348 und 1362 zum Büchereibestand der Görlitzer Franziskanerbibliothek uns genau über die damals vorhandenen Handschriften unterrichten und daß Reste dieser Bibliothek in die Milichsche Bibliothek übergegangen sind; 3. daß Wolfenbüttel eine Psalmenglosse besitzt, die durch eine historische Schlußbemerkung von gleicher Hand dem frater iohannes de ordine minorum dictus de sumerveld zugeschrieben wird; 4. daß diese Wolfenbütteler Handschrift durch den Hinweis auf iohannes de sumerveld zur Entdeckung und Verifizierung in dem Restbestand der Franziskaner-Handschriften des Görlitzer Klosters führte.

III. Die Handschriftengruppe

Der Psalmenkommentar des frater iohannes de sumerveld de ordine fratrum minorum ist, soweit wir feststellen konnten, in vier, wahrscheinlich aber noch in drei weiteren Sammelhandschriften der Nachwelt erhalten geblieben. Infolge

---

[76] In der Vorhalle der ehemaligen Konventskirche zu Neuzelle ist über der südlichen Eingangspforte das Klosterwappen (Gottesmutter mit dem Kinde auf dem Schoße) von Neuzelle gemalt mit dem darüber stehenden Buchstaben CBMVNC (Claustrum Beatae Mariae Virginis Nova Cella). Mitteilung von P. Hirschberger im Auftrage des Pfarrers von Neuzelle.

[77] Die 1300 gegründete Abtei Neuzelle war Tochterkloster der von Heinrich d. Erlauchten, Markgraf von Meißen, gestifteten Abtei Altzelle. Neuzelle lag also im Meißener Kulturraum, ebenso Görlitz, Bautzen, Guben, Sorau und Frankfurt a. d. Oder.

[78] Vgl. A. Schubert, Urkunden-Regesten aus den ehemaligen Archiven der von Kaiser Joseph II. aufgehobenen Klöster Böhmens, Innsbruck 1901, 60.

der Ungunst der Zeitverhältnisse war es uns nicht möglich, die in Prag liegenden, dem Sommerfeldtext wahrscheinlich sehr nahe verwandten Psalmenglossen einzusehen und sie miteinander und mit denen von Wolfenbüttel, Görlitz und Innsbruck zu vergleichen. Wir lassen darum zunächst eine genaue Beschreibung der bereits ganz fotokopierten Gruppen folgen und fügen dann die Notizen bei, die wir über die Handschriften von Heiligenkeuz und München in Erfahrung bringen konnten.

1. Die Wolfenbütteler Handschrift (W)

Sie steht in der Herzog-August-Bibliothek unter der Signatur 3026, ist eine in Kalbleder mit erneuerten Lederschließen gebundene Pergament-Handschrift in Größe von 226×156 mm und enthält 188 Blätter. Der Psalmenkommentar des frater iohannes füllt die fol. 1r—132r. Sein Schriftspiegel mißt 100×150 mm; er ist nicht geteilt. Das Schriftbild zählt 30 Zeilen, jede Zeile 20—24 Silben. Der Band ist ganz von einer und derselben Hand geschrieben. Er enthält außer dem Kommentar noch ein von gleicher Hand geschriebenes *Cordiale sive tractatus de quatuor novissimis*. Im Sommerfeldtext steht weder am Rande noch zwischen den Zeilen irgendeine exegetische oder historische Notiz. Der Skriptor verrät eine hervorragende Schreibtechnik. Die Vokale und Konsonanten sind als Steilschrift ohne Zierstriche in kräftigen Linien einheitlich ausgeführt. Sie geben mit ihren in gleichen Abständen laufenden Zeilen ein ruhiges Schriftbild. Die Initialen sind in entsprechender Abstufung über den Text hin verteilt. Die große blau und rot gezeichnete den Kommentar einleitende Initiale in Höhe von 8 Zeilen läuft in ihren Verzierungen am ganzen Spiegel bis zur letzten Zeile hinab. Eine mittelgroße ebenfalls in blau-rot gehaltene Initiale in Höhe von 3 Zeilen und in einer Breite von 3 Silben leitet den ersten Psalm ein, während die Initialen zu den anderen Psalmen nur 2 Zeilen Höhe und 3 Silben Breite erreichen. Die Majuskeln zu jedem neuen Psalmvers sind 1½ Zeilen hoch und 2 Silben breit. Die Anfangsbuchstaben zu den Sätzen der Einleitung wurden vom Rubrikator durch einen senkrechten roten Strich kenntlich gemacht.

Der Gesamteindruck der Schrift erinnert an Handschriften juristischen Charakters aus dem Raume Bologna oder Avignon, vielleicht auch Burgund. Wahrscheinlich liegt aber nur eine Nachahmung vor, die auf ganz anderem Boden entstanden ist[1]. Der Abschreiber gibt sich zu erkennen, wenn er am Schlusse bemerkt:

Qui me scribebat, Johannes nomen habebat,
Degens in valle pro cristo virginis alme.

Die Formulierung: Degens in valle pro Christo virginis alme wird sich aber als klarer Hinweis auf den Beinamen des Schreibers nicht verwenden lassen.

Er gibt auch das Jahr an, in dem er seine Arbeit vollendete: *Anno domini m⁰cccc⁰Lvii conpletum est hoc opus.* Text und Nachschrift sind von gleicher Hand. Wer dieser Johannes degens in valle war, ist noch nicht festgestellt. In Schlesien ist der Name unbekannt. Die das Klarenkloster in Breslau betreffende Urkunde, die Reisch Nr. 916 in seine Regesten aufgenommen hat[2], kennt zwar einen Johannes de Vallibus, doch gehört dieser in der Gesandtschaft des Kardinallegaten Thomas tätige Abbreviator dem 16. Jahrhundert an. Die Urkunde lautet auf den 8. Sept. 1514. Johannes de valle ist auch nicht zu identifizieren mit Johannes Vallensis, einem Oxforder Theologen, der im 13. Jahrhundert lebte und 1282 in Paris war, ebensowenig mit dem englischen Franziskaner gleichen Namens,

---

[1] Mitteilung v. Prof. Klapper, Breslau.
[2] S. 394/5. Die Orig.-Pergam.-Urkunde in Kgl. St. A. Rep. 63; 539.

der um 1368 nachweisbar ist. Beide haben ihren Namen von Wales. Das degens in valle pro cristo virginis alme will offenbar als vallis Mariae, als Ort gedeutet sein, wo als Mittelpunkt etwa ein Zisterzienser- oder Benediktinerkloster lag. Marienthal begegnet heute in Deutschland noch 22mal. Welche Stadt oder welche Abtei gemeint ist, steht nicht fest. Die Spur, die wir vor einigen Jahren in einer Handschrift anderer Literaturgattung gefunden hatten[3], konnten wir nicht weiter verfolgen, da die Archivbestände allerorts in Sicherheit gebracht waren. Für die Untersuchung der Glosse wäre die Lösung der Skriptorfrage insofern von Bedeutung, als dadurch wohl auch die geschichtlichen Feststellungen über den Lebensraum des frater iohannes an Beweiskraft gewinnen würden. Die Formulierung „Johannes degens in valle virginis alme“ wird jedenfalls kaum als klarer Beweis auf den Beinamen des Schreibers gewertet werden können.

2. Die Görlitzer Handschrift (G)

Der Pergamentband gehört als Cod. 122 der Milichschen Handschriftenbibliothek des Görlitzer Ratsarchivs an. Die Psalmenglosse füllt die Blätter von 1 r—91 v. Auf der vierten Seite liest man am Kopfe eine Inhaltsangabe des Bandes in folgender Anordnung:

Psalterium

Quaestiones Helmboldi . . . [verschriebener und durchgestrichener Text] *de Zoltwedil* [Salzwedel].

Tractatus de Anima
Ratio Styli Epistolaris antiqua

Der Index stammt von anderer Hand, da sowohl die Schriftzüge als auch die Orthographie völlig von denen der Glosse abweichen. Eine Schreibweise wie quaestio statt questio, ratio statt racio weist auf eine spätere Zeit hin. Die Inhaltsangabe ist auch lückenhaft; denn in Wirklichkeit enthält der Band folgende literarische Stücke:

Fol. 1—91: *Psalterium;* — 92—95: Inhaltsangabe eines Rechtsbuches; — 96—167: *Quaestiones reuerendi magistri Helmboldi de Zoltwedyl;* — 129 b: liest man: *finite proximo sabato die ante festum natiuitatis beate virginis marie sub anno domini millesimo trecentesimo octuagesimo octauo. Nomen scriptoris si tu cognoscere velis, Jo tibi sit prima, han media, nes sit in yma et Rynt fleys;* — 152: *Date prage;* — 169—180: ein unentziffertes Bruchstück: — 181—228: Bruchstück eines Briefformelbuches. An den Rand ist eine Urkunde aus dem Jahre 1422 geschrieben.

Ob die ganze Handschrift von einer Hand, der des Joh. Rintfleisch, stammt, ist schwer zu entscheiden, da die Quaestiones sehr flüchtig geschrieben sind. Die einzige Notiz, die von anderer Hand am Schlusse dem Kommentar angefügt wurde, ist exegetischer Natur. Sie lautet: „*Canticum est iucunditas mentis et laus spiritualis pro victoria populus israel submesso pharaone, pro graciarum actione ezechias pro salute recepta pro laude cantica canticorum. Delbora ruth anna judith hester atque susanna canticat atque pia benedicta virgo maria.*“ Doch ist diese Notiz wohl nur zu Anfang eine Wesensbestimmung, weiterhin aber eher ein Merkvers über die alttestamentlichen Cantica.

So läßt sich das Alter nur nach dem Schriftbilde feststellen. Die Schriftzüge aber passen nach dem Urteil Prof. Klapper's/Breslau, des besten Kenners der schlesischen Handschriften, völlig zu dem, was sich in Schlesien um die Mitte des 15. Jahrhunderts und

[3] F. Bech, Verzeichnis der alten Handschriften und Drucke zu Zeitz, Berlin 1881, S. 7, XXXII (60) 1. Fol. 1—143 b, Das Marienleben von dem Kartäuser Bruder Philipp. Die ersten 728 Verse fehlen, weil die betreffenden Blätter herausgerissen sind. Kolophon: Qui me scribebat johannes walß nomen habebat. Dyt buch ist geschreben worden noch cristus gebort thußent vierhundert vnd LV⁰ an dem sonobent vor dez heilgen cristo tage.

ein wenig früher, etwa um 1430 nachweisen läßt. Jede Seite zählt 2 Kolumnen, jede Kolumne 36—38 Zeilen, jede Zeile 12—16 Silben.

Die Handschrift ist nur mit zwei Initialen geziert, und zwar nur mit flüchtig hingeworfenen Federstrich-Initialen. Die erste leitet den Kommentar ein, sie ist 4 Zeilen hoch und 5—6 Silben breit; der untere Zierstrich reicht noch 2 Zeilen tiefer. Die zweite führt den ersten Psalm ein, hat eine Höhe von 2—3 Zeilen und eine Breite von etwa 3 Silben. Für alle anderen Initialen der Psalmenanfänge ist zwar der Platz ausgespart, aber die Initiale fehlt. Dasselbe ist von den Majuskeln der Satzanfänge zu sagen; auch dort ist nur der Raum von 1 Zeilenhöhe und 2 Silbenbreite freigelassen. Die Satzanfänge sind rubriziert. Die Buchstaben sind kräftig und gut leserlich geschrieben. Auf 32 Blättern sind am Rande 1 oder 2 kurze Silben-Korrekturen angebracht, sonst ist der Text nirgendwo ergänzt. Am Kopf von fol. 79b wurden von anderer Hand 10 Zeilen (6 u. 4) über die Kolumnen geschrieben. Die Worte beziehen sich auf den 22 Oktonar des Psalmes 118.

Zum Unterschied von der Wolfenbütteler Handschrift hat in dieser Glosse jeder Psalm seine kleine Einführung nach dem Schema: Tytulus, materia, intencio, ausgenommen der erste Psalm, der als Einführung in den ganzen Psalter betrachtet wurde. Zwischen dem letzten Psalm und der Notiz über das Indiktionsjahr stehen 4 fremdhandliche Zeilen über das Wesen des Canticum.

3. Die Innsbrucker Handschrift (Oe)

Ihr Standort ist die Univ.-Bibliothek, ihre Signatur 172. Die Größe des in Pappe gebundenen handschriftlichen Codex beträgt 28×20 cm. Er enthält außer der Psalmenerklärung keine anderen Texte. Der Kommentar, der dem 15. Jh. angehört, ist auf Papier geschrieben (Wasserzeichen Ochsenkopf) und reicht von fol. 1—139. Der Text jeder Seite verteilt sich auf 2 linierte Kolumnen, jede Kolumne zählt c. 36 Zeilen, jede Zeile 10—12 Silben. Der Schriftspiegel hat eine Höhe von 23 und eine Breite von 15 cm. Die Texte sind in einfacher Buchschrift des 15. Jhds. geschrieben. Die Blätter sind reichlich mit roten Initialen geziert. Die Initiale zur Einleitung hat eine Höhe von 4 Zeilen und eine Breite von 4 Silben, reicht aber ungefähr 1 cm über den Spiegel hinaus; diejenige zum 1. Psalm hat eine Höhe von 3 Zeilen, eine Breite von 3 Silben. Im übrigen gehen die Initialen der Psalmenanfänge und der jeder Psalmenerklärung beigegebenen oracio nicht über die Höhe von 2 Zeilen hinaus, abgesehen vom Buchstaben i, den der Illuminator mit Vorliebe unmittelbar neben dem Spiegel oft über 10 Zeilen hin schwungvoll entwirft. Die Majuskeln, die am Rande des Spiegels stehen und jene, die die erste Zeile einer Kolumne einleiten, überflattern den Rand des Schriftbildes wie zarte Bänder und erinnern in dieser leichten, freien Linienführung an moderne Graphik.

Das Schriftbild ist, wenn die einzelnen Vokale und Konsonanten mit jenen der Hs G verglichen werden, von dieser wesentlich nicht verschieden. Das a und Schluß-s, das t, c und g sind sich z. B. bei beiden Handschriften vollständig gleich, dennoch findet das Auge im Gesamtbilde der Oe-Hs eine ganz andere Hand wieder.

Sie kann nicht von einem Schlesier geschrieben sein. Für schlesische Schreibgewohnheit im Anfange des 15. Jahrhunderts ist die Schrift zu zierlich. Man begegnet in den Handschriften Schlesiens weder dem schwachen Querstrich am Kopf der Buchstaben noch der Kopfschleife des v, wie die Oe-Hs sie in vielen Wörtern aufweist. Die auf Blatt 89 vor Psalm 99 in den freigebliebenen linierten Raum einer Kolumne von fremder Hand eingetragene Notiz: *Iste liber est monasterii sancte marie in nouacella* kann über diese Tatsache nicht hinwegtäuschen. Die Bemerkung läßt zwar den sicheren Schluß zu, daß speziell dieses Handschriftenexemplar ehemals Eigentum der Neuzeller Zisterzienser-

abtei gewesen ist, daß die Handschrift aber schlesischer Herkunft war, geht nicht daraus hervor und ist aus kulturgeschichtlichen Gründen unwahrscheinlich. Denn die Niederlausitz, in der Novacella lag, hat immer zum Meißener Kulturkreis gehört, und Neuzelle ist als Tochterstiftung von Altzelle Meißener Ursprungs. Als es 1300 in Wirksamkeit trat, waren die schlesischen Zisterzienserklöster längst im eigenen schlesischen Kulturraum untereinander verbunden und in Beziehungen zu Böhmen getreten. Sie haben ebenso wie das gesamte Schlesien keine urkundlichen Verbindungen mit Neuzelle gehabt. Dagegen sind die Beziehungen zu Görlitz, Guben, Bautzen, auch Frankfurt Oder vorhanden. Der Annahme, daß die Psalmenglosse der Hs-Oe den Kommentar des fr. iohannes de sumerfeld enthält, stehen also an sich kulturgeschichtliche Bedenken nicht entgegen, da ja, wie wir dargelegt haben, der Görlitzer Text demselben Kulturraum angehört.

Es fragt sich nur, ob die Hs Oe tatsächlich den Text des fr. iohannes bietet oder ob ein ganz anderer Verfasser für Oe angenommen werden muß. Daß wir als Entstehungszeit dieser Glosse die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts ansetzen dürfen, geht aus der fremdhandlichen Nachschrift in Oe hervor; sie lautet: *Explicit glosa psalterii domini vdalrici prepositi sancti Apollinaris et canonici Pragensis ecclesie.* Dieser Propst Ulrich ist nach den Urkunden-Regesten aus den ehemaligen Archiven der vom Kaiser Joseph II. aufgehobenen Klöster Böhmens gut nachweisbar. Er lebte an der Wende des 14. und 15. Jahrhunderts. In den Regesten heißt es z. B.: *16. April 1412. Pragae. Ulricus, prepositus s. Apollinaris et canonicus Pragensis ecclesiarum, sede vacante capitulari eiusdem ecclesie Pragensis officialis.* Auch eine Eintragung in den Urkunden des Klosters Königsaal zu S. Mariae assumptionis erwähnt ihn: 28. Okt. 1409. In Eylau. Schiedsrichter in einer Streitsache des Zisterzienserklosters Aula Regia: *Ulricus prepositus ecclesie s. Apollinaris Noue ciuitatis Pragensis.* Über die Entstehungszeit des Innsbrucker Textes bestehen also, die Richtigkeit der Notiz vorausgesetzt, keine Zweifel; er gehört dem Anfange oder der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts an. Der Schriftcharakter weist in dieselbe Zeit.

Aber wie soll man zum Inhalt der Notiz stehen? Sind unsere Untersuchungen über den Wolfenbütteler und Görlitzer Text hinfällig geworden? Ist Ulrich von Prag der Verfasser der Psalmenglosse oder frater iohannes de sumervelt? Zwei historische Notizen stehen sich nun gegenüber. Der Scriptor der Hs W vermerkt am Schluß mit eigener Hand: *Hanc psalterii exposicionem frater iohannes de ordine fratrum minorum dictus de sumerveld pro simplicibus simpliciter conpilauit anno domini m⁰ ccc⁰ xviii⁰.* Eine fremde Hand schreibt unter die Hs Oe: *Explicit glosa psalterii domini vdalrici prepositi sancti Apollinaris et canonici Pragensis ecclesie.*

Den Beweis für die Echtheit der ersten Notiz glauben wir mit großer Wahrscheinlichkeit erbracht zu haben, da die Nachschrift von W nach Görlitz wies, wo ein frater iohannes de sumerveld sicher nachweisbar 1342/48 lebte und wo wir auf Grund des in seiner Amtszeit angelegten Bücherkataloges die gleiche Glosse in dem noch erhaltenen Restbestand der Görlitzer Franziskanerbibliothek wiederfanden.

Die zweite Notiz ist noch unbewiesen. Leider sind die Regesta diplomatica . . . Bohemiae et Moraviae noch nicht so weit gediehen; denn der Name des Propstes Ulrich muß in den Prager Akten oft begegnen. So sind wir zunächst auf den Wortlaut dieser einen Nachschrift angewiesen, die, was die Stellung Ulrichs im öffentlichen Leben angeht, sich mit den zwei aus den Regesten Schubert's zitierten Mitteilungen vom 28. Okt. 1409 und 16. April 1412 inhaltlich deckt. Auffällig ist, daß Ulrich weder auctor noch compilator noch commentator der Glosse genannt wird; sie wird nur kurzweg als seine Glosse bezeichnet. In welchem Sinne, ist mit keinem Wort gesagt, ein Umstand, der von einiger Bedeutung ist, weil das Mittelalter gern zwischen scriptor, compilator, commentator und auctor unterschied. „Quadruplex", schreibt Bonaventura, „est modus faciendi librum. Aliquis enim scribit aliena, nihil addendo vel mutando; et iste mere

dicitur scriptor. Aliquis scribit aliena, addendo, sed non de suo; et iste compilator dicitur. Aliquis scribit aliena et sua, sed aliena tamquam principalia, et sua tamquam annexa ad evidentiam; et iste dicitur commentator. Aliquis scribit et sua et aliena, sed sua tamquam principalia, aliena tamquam annexa ad confirmationem, et talis debet dici auctor"[4].

Da die Glosse in ihrer Nachschrift über die Frage, wie weit Ulrich an dem Zustandekommen des Kommentars beteiligt ist, schweigt, muß der Glossentext selber die Frage lösen. Der Text aber stimmt in seinem Kerne, also im eigentlichen Kommentar zu den einzelnen Psalmversen, völlig mit dem Text der Hss W und Oe überein, also mit dem Texte, den wir mit großer Wahrscheinlichkeit fr. iohannes de sumerveld vindizieren konnten. Was Ulrich hinzugefügt hat, wenn er wirklich der Gestalter der Innsbrucker Handschrift ist, gibt dem Textkritiker nicht das Recht, ihn commentator, geschweige denn autor zu nennen. Die Zusätze sind dreifacher Art: 1. eine kurze Inhaltsangabe vor jedem Psalm, 2. eine oracio nach jedem Psalm, 3. einige überleitende Worte vom Glossentext zur oracio. Die Inhaltsangabe in Oe ist breiter als in G, der sich genau und in kürzester Form an die Einleitung: tytulus, materia, intencio und beim tytulus im allgemeinen an die überlieferte Überschrift hält. Die oracio in Oe ist wörtlich der Psalmenglosse des Bruno von Würzburg entnommen. Die Überleitung vom Glossentexte zur oracio ist ebenfalls Geistesgut Bruno's[5]. Die Ergänzungen zum Corpus der Glosse stellen also keine Originalarbeit dar, sind vielmehr lediglich eine dem Geschmack der Zeit entsprechende Textkomposition. Sie genügen indes, um Ulrich von Prag, wie wir heute sagen, als Herausgeber des Sommerfeldschen Glossentextes zu betrachten. Die Unterscheidung zwischen der eigentlichen Bibelglosse und den nach bestimmten Gesichtspunkten und für den praktischen Gebrauch vorgenommenen Ergänzungen wird man überhaupt in der handschriftlichen Bibelliteratur machen müssen, wofern man sich in den Codices des schreibfreudigen Mittelalters durchfinden will.

So wird, um nur auf ein Beispiel hinzuweisen, der Dominikanertheologe Wilhelm von Altona, der 1259/60 dem hl. Thomas von Aquin als Magister der Theologie folgte, in der Baseler Pergamenthandschrift Cod. B. III 20, die dem 13. Jahrhundert angehört, als Verfasser der Postille super Ecclesiasten (fol. 94 r) bezeichnet; dennoch ist, wie die Herausgeber der Bonaventura-Werke nachgewiesen haben, der Kommentar vom hl. Bonaventura verfaßt und nur der Prologus von Wilhelm von Altona, und selbst in diesem Prologus ist die Bemerkung über die Art und Weise, wie ein Buch zu entstehen pflegt, dem Sentenzenkommentar des hl. Bonaventura entnommen[6]. Die Nachschrift in der Hs Oe braucht also nicht falsch zu sein. Die Verbindung des Namens Ulrich von Prag mit der Glosse Oe kann zu Recht bestehen, doch ist Ulrich, soweit die Untersuchungen bis jetzt ergeben haben, nur der editor des Textes, nicht der autor noch der commentator.

4. Die Heiligenkreuz-Handschrift (H)

Sie gehört zu den Hss-Beständen der Zisterzienser-Bibliothek in Heiligenkreuz bei Wien. Ihre Signatur ist Cod. 163. Es handelt sich um einen Sammelkodex. Die Psalmenglosse beginnt fol. 201, schließt fol. 292 und trägt die Überschrift: Expositio Psalterij. Jede Seite enthält 2 Kolumnen, jede Kolumne 40—45 Zeilen. Die Einleitung ist mit einer großen über die Hälfte des Blattes laufenden Initiale (P) geziert. Die Psalmenanfänge beginnen mit einer kleineren Initiale. Der neu beginnende Satz trägt am Rande neben dem Schriftspiegel ein (versus?). Der eigentliche Psalmentext ist zum Unterschiede von den

---

[4] Sent. I, Prooemii q. 4: ed. Quaracchi 1882, I, 14.
[5] Migne PL 142, 39—530.
[6] Vgl. dazu M. Grabmann, Ungedruckte exegetische Schriften von Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts, in: Angelicum 20 (1943) 207 f.

gewöhnlich durch ein i (id est) oder s (scilicet) angefügten Erklärungen unterstrichen. Die Schrifttype weist in das 15. Jahrhundert. Auf den mir zur Verfügung stehenden 7 fotokopierten (Photo Atelier der Österr. Nationalbibliothek, Wien I, Josefsplatz 1) Blättern steht nur an einer Stelle eine Randglosse, und zwar zum Psalm *Cum invocarem*, wo die Worte: „*in idipsum*" am Rande glossiert und auf Christus gedeutet werden. Die Glosse kennt, genau wie die W-Hs, keinen vom Autor oder Scriptor hinzugefügten einleitenden oder abschließenden Text. Sie beginnt mit der Erklärung des ersten Verses und schließt mit der Deutung des letzten Verses. Die wenigen textlichen Varianten sind unbedeutend. In Psalm 2 heißt es z. B. nach der Hs G vom Volke der Juden: *qui primo recepit radios fidei, sicut mons primo recipit solis radios.* Dagegen lautet der Heiligenkreuz-Text: *qui primo preceptum recepit, solis radios . . .*

5. Die Münchener Handschrift (Clm)

Sie steht im Sammelbande 8329 der Staatsbibliothek, fol. 2—119. Die Bandstärke beträgt mit Deckel 9 cm, ohne Deckel 8 cm. Der Einbanddeckel aus Holz hat einen Lederüberzug. Es handelt sich um eine Papierhandschrift aus dem Jahre 1470, die früher im Kloster der Augustiner-Eremiten zu München stand (ex libris). Die Breite der 403 Blätter beträgt in der Höhe 29 cm, in der Breite 21,5 cm. Man zählt 2 r—119 r. Der zweispaltige Schriftspiegel ist 16 cm breit, 19 hoch, die Einzelspalte 7 cm breit. Das Schriftbild zählt 30—36 Zeilen, jede Zeile durchgängig 9—11 Silben. Die gotische Buchkursive ist zum Anfang (P) reich verziert, sonst sind die Abschnitte mit kleinen roten Initialen versehen. Teilweise begegnen große Anfangsbuchstaben mit roten Linien, meist am Anfang einer Zeile, seltener mitten im Text.

Die Hs stimmt textlich mit jener von Wolfenbüttel vollständig überein. Die wenigen Varianten sind unwesentlich. Das y und p statt hy in hymnus (ympnus) tritt, um auf einen kleinen orthographischen Unterschied hinzuweisen, etwas häufiger auf als in der W-Hs, z. B. gleich in der Einleitung, die „*liber ympnorum*" statt hymnorum (W) schreibt; doch heißt es in der W-Hs gleich nach hymnorum: „*ymnus*" und in der Hs Clm „*ympnus*". Die Erklärung des Psalmtextes weicht ebenfalls kaum von der W-Hs ab. Es handelt sich nur um geringe Wortumstellungen und -veränderungen, die den Sinn des Kommentars nicht berühren, z. B. schreibt die Clm-Hs im Ps. 1: *erronea predicando*, während die W-Hs sagt: „*errores predicando*". Die Clm-Hs bietet, genau wie die W-Hs nur den Kommentar; eine kurze Einleitung zu jedem Psalm oder eine abschließende kompendiöse Inhaltsangabe kennt sie nicht. Die ganze Verbal-Exegese — denn um eine solche handelt es sich auch hier — wird, wie in so vielen mittelalterlichen Hss exegetischen Charakters, durch die bekannten Partikeln: i (id est) und: sc (scilicet) verbunden.

Der Abschreiber schließt seine Arbeit mit den Worten: *Explicit glosa ordinaria super psalterium. Anno domini 1470 in Jubileo anno per me Andream Bohemum, feria secunda ante pentecosten, finita est glosa hora tercia post meridiem; graciarum actiones id est sancto cunctipotenti in ewum.*

6. Die Prager Handschrift (P)

Trotz wiederholter Versuche ist es uns nicht gelungen, einige fotokopierte Blätter aus den nachstehenden Codices oder entsprechende Notizen zu erhalten. Es handelt sich zunächst um Cod. 1771 der Univ.-Bibliothek. Die Sammelhandschrift enthält auf fol. 15 v—157 r einen Psalmenkommentar, der genau wie die Glossen W, G und Oe mit den Worten beginnt: *Psalterium nomen accepit . . .* Auch die erklärende Umschreibung des 1. Psalmverses stimmt wörtlich mit jener der genannten Glossen überein. Auf den Kom-

mentar folgt das Canticum Moysis, dessen Erklärung mit den Worten schließt: *non est sicut ceteri dei. Ultra non habui, quia hic deficit. anno domini 1353 . . . in die s. Floriani conpletum est hoc psalterium glozatum per manus fratris Hammani.* Von Händen des 15. Jahrhunderts wurde hinzugefügt: *Hanc exposicionem psalterii fratris iohannis de ordine fratrum minorum dictus de sumerveld pro simplicibus simpliciter conpilauit.* Das Papier der Handschrift gehört dem Jahre 1425 an. Es kann sich auch in diesem Falle um eine von fr. Petrus Hammanus nach praktischen Gesichtspunkten besorgte Herausgabe des von fr. iohannes de sumerveld verfaßten Glossentextes handeln oder auch nur um eine Skriptor-Arbeit. Wenn sich das bestätigen sollte, dann hätten wir in dieser Prager Handschrift einen Text vor uns, der dem Originaltext zeitlich sehr nahesteht. Da der Meißener Kulturkreis zu Böhmen in Beziehung stand, ist anzunehmen, daß die Glosse des frater iohannes dort bald bekannt geworden war.

Ob Cod. 1081 derselben Univ.-Bibliothek auf den Blättern 101 v—172 v den gleichen Text bietet, wenigstens einen Teil, konnten wir ebenfalls, wie oben angegeben, nicht feststellen. Auch dieser beginnt mit den Worten: *Psalterium nomen accepit . . .* und schließt: *eterna capit spiritus sanctus.* Das Papier ist vom Jahre 1434. Vgl. Catal. Cod. mss. lat. auctore Josepho Truhlar I (1905) p. 443 f.

Endlich sei noch Cod. 1461 genannt, der fol. 1—165 eine Psalmenglosse enthält. Der einleitende Satz beginnt: *Psalterium nomen accepit a psalmo . . .*

IV. Textedition

1. Psalm 2

T i t u l u s huius psalmi est psalmus david, m a t e r i a regnum Christi, i n t e n c i o homines regnorum (Hs G).

Q u a r e fremuerunt gentes et bestie, id est romani milites, christi crucifixores, ut populi, id est iudei, *meditati sunt inania,* id est falsa, de uenturo messia, vel ut mundus post eum abiret. *Astiterunt* contra christum *reges terre:* herodes et pylatus, *et principes* sacerdotum: annas et cayphas *conuenerunt in vnum* praua uoluntate *aduersus dominum,* scilicet patrem, *et aduersus christum eius,* scilicet filium, nam qui est contra filium, et contra patrem est. *Disrumpamus,* dicebant, *vincula eorum,* id est raciones dei et christi et discipulorum, quibus nos sibi astringere volunt, *et proiciamus a nobis iugum,* id est legem *ipsorum. Qui* uero *habitat in celis,* id est in sanctis animabus et angelis, *irridebit eos, et dominus subsanabit eos.* Irrisio sicut (bucca) distorta, subsanatio uero naso rugato et contracto. *Tunc loquetur* ad eos in ira sua et conminabitur eis penam futurum pro peccatis, *et in furore suo,* id est vltima sentencia, *conturbabit eos,* id est pena perhenni. *Ego autem,* christus, *constitutus sum rex ab eo,* id est a patre, *super syon montem sanctum eius,* id est super ecclesiam de iudeis, (que) primo recipit radios fidei, sicut mons primo (recipit) solis radios; *predicans preceptum (eius),* id est ewangelium iudeis et gentibus. *Dominus,* id est pater, *dixit ad me,* id est promisit michi: quia *filius meus es tu,* et quia

1 gentes *om Oe* vt *W* bestie] sine racione gentes *add Oe*
1 crucifixores] christum crucifigentes *W*
4 caiphas *Oe* 4 praua uoluntate *om Oe*
5 scilicet eius filium *Oe* 5 et — est] est et c. p. *Oe*
6 dirumpamus *Oe* 6 et *om Oe*
7 iugum ipsorum id est legem *Oe*
9 sicut] fit *W Oe* (bucca) *om G* rugato] vncato *Oe*
11 suo vltima id est sentencia *Oe*
12 syon] sion *W Om Oe*
13 que] qui *G* recipit] recepit *G*
14 eius] eis *G*

ego hodie id est ab eterno *genui te*. Idcirco: *Postula a me*, id est obedi moriendo, ut possis postulare paciendo, *et dabo tibi gentes hereditatem tuam* pocius, quam alieno obedienti, *et possessionem tuam terminos terre*. Glossa: quod ‚dicere patris' accipitur hic pro disponere, pro facere, pro gignere et pro promittere. *Reges eos*, non ut tyrannus, *in virga ferrea*, in regali potestate, *et tamquam vas figuli confringes eos*, de malo faciens iustum; sicut figulus de eodem luto facit vas alterum, sic franges eos ad penitentiam et ad luctum, uel reges bonos et confringes malos. *Et nunc* facti *reges* id est uos regere volentes *intelligite*, que dicta sunt, et si per uos non sufficitis, per alios *erudimini, qui iudicatis terram*, id est qui dampnatis terrena. *Seruite domino in timore*, ut, qui stat, videat, ne cadat, *et exultate ei*, quia timor domini non est miserie, sed gaudii *cum tremore*, ne sit exultacio negligens uel temeraria. *Apprehendite disciplinam*, id est aduersa quasi presidium, *nequando irascatur dominus et pereatis de uia iusta* sublati a christo. *Cvm exarserit*, quia adhuc non ardet, quamdiu corripit ut pater, in *breui ira eius*, quia simul omnia discuciet; tunc *beati* erunt *omnes, qui confidunt in eo*.

2. Psalm 21

Materia est: nupcie christi et ecclesie, sponsi et sponse id est regis et plebis. Intencio est: movere ad laudem utriusque (Hs G).

Deus per potenciam creacionis clamat christus in persona veteris hominis, *deus* eciam *meus*, propter culpam transgressionis *respice in me*, id est attende me et dic: *quare me dereliquisti* id est pene et culpe exposuisti? solucio: *longe es a salute mea*, id est mei veteris hominis, quia longe a peccatoribus salus, et *verba delictorum meorum*, id est verba stulta et delicta multa sunt causa. *Deus meus, clamabo per diem*, id est in prosperis, non abeant, *et nocte*, id est in tribulacione, ut abeat, *et non exaudies, et non ad insipienciam michi*, sed ad sapienciam ut sapiencia, secundum quid clamandum sit, et quomodo scilicet non verbis delictorum et ex desiderio temporalis vite, sed verbis conuersionis ad te pro vita eterna. *Tu autem*, quasi dicat: clamo ad te, et non exaudior, quia *tu in sancto habitas*, id est in sanctificatis a te, et ideo ibi non audis verba delictorum, que non sunt ad salutem, ut paulum de stimuli ablacione, qui es *laus ysrahel*, id est videntes te. *In te sperauerunt* patres nostri antiqui, et iusti in te sperauerunt *et liberasti eos* ut tres pueros de camino et danielem de lacu et susannam de crimine falso. *Ad te clamauerunt* non verbis delictorum, a quibus longe est salus, *et salui facti sunt*, non statim, sed tempore opportuno; *in te sperauerunt*, non in homine, *et non sunt confusi* de premio. *Ego autem sum vermis*,

17 alieno] alicui *W* alteri *Oe* 18 hic *om W* 19 et *om W*
19 Glossa: quod, dicere patris accipitur hic pro disponere, pro facere, pro gignere et pro promittere *om Oe*
20 ferrea id est *add Oe* scilicet *add W*
21 in potestate regali *W* viguli *G* 21 vigulus *G* 21 franges] confringes *Oe*
22 id est vos] non *Oe* valentes *W*
24 qui terrena *om W*
25 domini] dei *Oe*
26 negliens *G W* 26 ardet] ardor *W*

3 solucio] solummodo *W* *om Oe*
5 non] ne abeat *W Oe* et nocte — abeat] *om Oe*
7 secundum] sed *W Oe*
8 delictorum] derelictorum *Oe*
9 quasi dicat *om Oe* 9 exaudior] *om Oe* exaudies *W* 9 tu *om Oe*
10 a te] ad te *W Oe* 10 audis] exaudies *Oe*
11 id est] ut *Oe*
12 eos] *om W Oe* 15 sperauerunt] et *add Oe*

quia (non) sum virili semine natus, (sed) de uirgine, et *non homo* tantum, sed et deus, *obbrobrium hominum* in sputis, cholaphis et spinis et abiectio plebis, dum pro eo barrabam elegerunt. *Omnes* mali *videntes me* huiusmodi *deriserunt me, locuti sunt labiis,* non corde, dicentes: si filius dei est, descendat de cruce et credimus ei, *mouerunt caput* dicentes: wach, qui destruxit . . . *Sperauit in domino,* ut ait, eripiat eum de manibus nostris; si non autem eripit, saluum faciat id est resuscitat *eum,* qui *vult eum,* ut ait. *Quoniam tu es* causa abbrobriorum, *qui extraxisti me de uentre,* quia sum factus homo de tua operacione; *spes mea ab uberibus matris mee* tu es secundum humanitatem, secundum quam suxi *vbera; in te proiectus sum ex utero* matris, ut tu salus michi (et) spes esses. *De uentre matris mee* id est secundum quod homo sum, *deus meus,* id est creator *es tu* in quantum vnus a te genitus, deus, *ne discesseris a me. Quoniam tribulacio proxima est* quo ad tempus, quod inminet, *quoniam non est* alius preter te, *qui adiuuet. Circumdederunt me* consiliis, fustibus et gladiis *vituli multi* id est multitudo luxuriantis populi, qui erant sine iugo dei. *Thauri pingues* id est principes superbi diuiciis forciores *obsederunt* id est vallauerunt *me* quasi castrum, ne euaderem. *Apperuerunt super me os suum,* quasi me deglutire vellent *sicut leo rapiens* in comprehensione in orto *et rugiens,* crucifige clamando. *Sicut aqua effusus sum* id est occisus sum sub eis ita viliter et pro nichilo, sicut aqua effunditur et vnde sicut aqua: nam aqua abluit, irrigat et lapsum facit, ita effuso cristo ablute sunt viciorum sordes, irrigate sunt aride mentes, ut germinent virtutes, et lapsi sunt persecutores sub tyto et vespasiano corruentes, *et dispersa sunt omnia ossa mea,* id est apostoli futura ecclesie firmamenta pre timore passionis. *Factum est cor meum tanquam cera liquescens in medio ventris mee,* cum dixi: tristis est anima mea usque ad mortem. *Aruit,* id est viluit *tanquam testa,* que est quid vilissimum, *virtus mea* prius miraculis probata, *(et) lingua mea adhesit faucibus meis,* cum sicut ouis nec vnum respondi verbum *et in puluerem mortis deduxisti,* id est redegisti *me* opinione iudeorum. *Quoniam circumdederunt me canes multi,* id est mendaciter latrando mordentes *concilium malignancium* id est congregatio mala cogitancium *obsedit (me) Foderunt* sicut terram ad fructum ecclesie producendum milites romani clausis *manus meas et pedes meos, dinumerauerunt,* id est dinumerabilia reddiderunt *omnia ossa mea* in cruce descendendo. *Ipsi uero* iudei *considerauerunt* libenter *et inspexerunt* delectabiliter me per-

16 natus] quia non de vili semine natus sum, sed de virgine *W* — ego autem sum vermis et non homo tantum, sed eciam deus *Oe* (in margine praeterea textus corruptus)
17 obprobium *W Oe* 17 Carraban (!) *W* 18 locuti sunt *om W*
19 filius] alius *W* 19 ei] et *add W Oe* destruxit] templum dei *add Oe*
20 sperauit . . . *Oe* ponit versum hunc post: Quoniam — esses (22/24)
20 nostris *om Oe*
21 faciet *Oe* resuscitet *W Oe* 21 ut ait *om Oe*
22 quia factus sum homo tua operacione *W* quia sum homo tua operacione *Oe*
23 mee *om W* 24 ut tu michi spes esses *Oe* 25 quod quia *Oe*
26 quantum] vero *add Oe* vnus *om W* genitus sum *add W* 26 est *om W*
27 quod] non *add Oe* 27 aliud *W* me *om W*
28 id est] et *W*
29 tauri *W* 29 superbi] de *add W Oe* obsederunt me *add W*
30 quasi] sicut *W Oe* apparauerunt *Oe* comprehensio *Oe*
34 viciorum *om W* sordes viciorum *Oe* 34 rigate *W*
35 tito *W* 36 id est] et *Oe*
37 mee] mei *W Oe* tristis] turbata *W*
39 lingwa *Oe*
39 ouis *om W* cum — verbum] cum, sicut latro duceretur et vnum non respondi verbum *W* 40 mortis *om W*
42 consilium *W Oe* 42 mala *om Oe* 43 clauis *om W*
44 reddiderunt] fecerunt *W* 45 me] talia *add Oe*
45/46 perferentem] proferentem *Oe* soleat] soleant *W Oe*

ferentem, cum tamen crudeli soleat auerti oculi. *Diuiserunt* in quatuor partes *vestimenta mea et super vestem meam* miserunt sortem scilicet tunicam inconsutilem, quis eam tolleret. *Tu autem, domine, ne elongaueris auxilium tuum a me* usque ad conmunem omnium resurrexionem, sed statim resuscita me, *ad defensionem meam conspice,* ne quid michi noceant. *Erue a framea,* id est a morte gladiante, *deus, animam meam,* id est vitam, *et de manu canis,* id est potestate iudeorum latrancium vnicam meam id est ecclesiam vnice dilectam. *Salua me ex ore leonis,* id est regni secularis, *et a cornibus* id est, sublimitatibus uel superbia *vnicorniorum,* id est iudeorum terrena solum petencium, uel de cultu dei singulariter gloriancium *humilitatem meam. Narrabo nomen tuum fratribus meis,* id est apostolis, qui se invicem diligunt, sicut a me dilecti sunt, *in medio ecclesie,* non in parte et vbicumque deus timetur, in ecclesia *laudabo te,* id est per eos, omnipotens pater. *Qui timetis dominum, laudate eum,* non vos ipsos: *vniuersum semen iacob* et omnis fidelium populus de omni gente collectus, cui maior (quam) populus iudaycus seruit, *glorificate eum. Timeat eum omne semen ysrahel,* id est omnes ad visionem dei reparati, *quoniam,* quamuis sit alius, non tamen *spreuit neque despexit deprecacionem pauperis* eciam cuiuscunque de se non presumentis neque de pompis seculi timentis. *Nec auertit faciem suam a me, et dum clamarem ad eum* corde, *exaudiuit me. Apud te laus mea,* id est laudabo te, *in ecclesia magna,* id est in toto orbe, *vota mea,* id est sacrificium corporis et sanguinis, quod christus obtulit deo, quod fideles cognouerunt, *reddam in conspectu timencium eum,* ut intelligant, verum corpus esse, et per illud se saluari. *Edent* hoc sacrificium *pauperes,* id est seculi contemptores *et saturabuntur,* ut nec seculi copiam concupiscant nec inopiam expauescant, *et laudabunt dominum, qui requirunt eum, viuent corda eorum,* id est anime, *in seculum seculi,* id est eternaliter, licet corpora moriantur temporaliter. *Reminiscentur,* id est in memoria habentur *et conuertentur* per apostolos ad dominum, *vniuersi fines terre* et ecclesia de toto orbe collecta. *Et adorabunt in conspectu eius,* id est in fide, qua deum conspiciunt, *vniverse familie gentium,* id est de singulis semper aliqui vocabuntur, qui eum colent. *Quoniam domini,* non hominum superborum *est regnum,* vnde dicitur ihesus rex iudeorum, *et ipse dominabitur gencium* sicut iudeorum. *Manducauerunt* corpus christi *(et adorauerunt omnes pingues) terre* id est diuites terrena amantes, et hoc simulatorie, non ut veri adoratores nec ut pauperes christum imitantes, et ideo non saturabuntur, *in conspectu eius cadent omnes, qui descendunt in terram,* terrena amantes et celestia deserentes. *Et anima mea illi viuet,* id est qui

46 diuiserunt] sibi *add W Oe*
47 scilicet] videlicet *Oe* inconsutilem] miserunt sortem *add hic W Oe*
50 a mor] a morte *W Oe* 51 potestate *om W*
53 sublimitatibus] sublimitatis *Oe* uel] a *add Oe*
53 vnicorniorum] vnicornium *Oe* 55 id est] scilicet *W*
56 in] est *W Oe* te *om W* id est *om W*
57 dominum] deum *W* eum *om W*
58 et] id est *W Oe* fidelium] fidelis *Oe*
58 collectus] ter maior (quam) populus iudaycus fuit *add WG* add *G* iudaicus] quam *Oe*
59 glorificate] glorificatus *Oe* (in margine: glorificate)
61 eciam] et *W* id est *Oe* 61 timentis] pertimentis *W*
62 dum] cum in Vulgata
63 in *om W*
64 cognouerunt] norunt *W*
66 pauperes] edent pauperes hoc sacrificium *Oe* 66 ut] sic ne nec *Oe*
67 nec] ut *Oe*
70 ad dominum *om W* et] id est *W*
71 eius id est — conspiciunt *om Oe*
73 vnde *om Oe* dicitur] dicit *Oe* ihesus *om W*
75 et hoc *om Oe* 76 imitantes *text. corruptus* 77 et celestia et *om Oe*

bene viuit, deo atribuet, *et semen meum,* id est opera mea et per me credentes, *seruiet ipsi. Annuncciabitur domino* per angelos *generacio ventura,* id est noui testamenti creditura, *et annuncciabunt celi,* id est apostoli, *iusticiam eius,* id est mandata iustificancia *populo, qui nascetur* ex aqua et spiritu, *quem fecit dominus* creando et reparando.

V. Textvergleichung

A. Einleitung zum psalterium glozatum

Johannes von Sommerfeld Cod G	Glossa ordinaria Migne 113	Petrus Lombardus Migne 191
Psalterium nomen accepit a psallin grece, quod dicitur instrumentum musicum, latine scilicet organum decacordum uel hebraice nablum, in quo dauid decantabat psalmos ante archam in tabernaculo domini. Item dicitur liber hymnorum; scilicet ymnus est laus diuina cum cantico, et canticum est exultatio mentis habita de eternis in vocem prorumpens.	(Hieron.) Psalterium est quoddam *musicum instrumentum* in modum litterae compositum: et ab eo musico instrumento (per quod modulatum fuit praesens opus) nomen sibi sumpsit. *Psalterium apud Hebraeos vocatur* nebel (נבל), apud Graecos *ψαλτήριον,* apud Latinos vero *organum* . . . 841, B. (Aug.) Liber iste intitulatur apud Hebraeos *Liber Hymnorum,* hac ratione, quia *hymnus est* ubi habentur verba et *laus cum cantico,* quod in psalmis invenitur. *841 A.*	[Hier. Remig.] Dicitur quoque *psalterium,* quod *nomen accepit* a quodam musico instrumento, quod hebraice nablum. Graece psalterium, a Graeco *ψάλλειν,* quod est tangere, *Latine organum dicitur,* quod est *decachordum* et a superiori reddit sonum per manuum tactum. Ab illo autem instrumento ad litteram ideo nominatur liber iste, quia ad vocem illius instrumenti *David decantabat psalmos ante arcam in tabernaculo domini. 55 AB.* [Aug.] *Hymnus est laus* Dei *cum cantico. Canticum est exultatio mentis habita de eternis in vocem prorumpens.* Bene ergo *dicitur liber* iste *hymnorum,* quia docet nos laudare Deum cum exultacione habita de eternis. *58 B.*
Item dicitur liber soliloquiorum, quasi solius spiritus sancti eloquium, quia ex solius spiritus sancti inspiracione omni exteriori ammi-	[Aug.] Intitulatur etiam, secundum quosdam, *liber Soliloquiorum:* quod ideo detur fieri, quia illud quod aliquis secum rimatur, et a	Vel Soliloquiorum. [Cassiod.] Hic videndum est, quid sit prophetia, et quibus modis fiat, et secundum quae tempora. *Est*

78 atribuit *W* 78 seruiet ipsi] seruient illi *Oe*
79 id est] sed *Oe* scilicet *W*
80 celi id est] celi scilicet *Oe* 80 iustificantium *Oe*
81 reparando] et ipse transfixus clauis vestimenta sua scindi permis(er)it, ut scisione teneamus et non in ipso diligamus. Super psalmum deus deus meus, respice in me Oracio: Caput misericordie, deus, qui propter nos descendens in vterum, affixus ligno, perfossus clauso, vestimentis insuper sorte diuisis surrexisti liber ab infernis, precamur, ut meritis hominis noui memor sis populi ab ore leonis ereptor, qui fuisti quondam patribus in te sperantibus liberat (e) or. Per . . . *add Oe.*

niculo remoto uel scripti uel dicti vel visionis uel sompnii prophetauit, vel soliloquia dicuntur de solo christo eloquia. Est autem prophetia inspiratio uel revelacio diuina rerum euentus inmobili veritate denunctians, et diuiditur . . .

nullo discit, nisi a veritate sibi inferius praesidente, soliloquium dicitur, quemadmodum beatus Augustinus secum de natura animae, et de natura Dei investigavit, eodem modo potest dici Propheta secum investigasse de incarnatione Filii Dei, et de reparatione humani generis. *841 A.*

[Cass.] *Prophetia est inspiratio vel revelatio divina,* quae *eventus rerum* vel per facta, vel per dicta *immobili veritate* pronuntiat, unde prophetia visio, propheta videns. *842 B.*

igitur *prophetia inspiratio vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians.* Unde prophetia visio, propheta videns dicitur. Fit autem quatuor modis, per facta, vel per dicta, per ea quae videntur dici vel fieri, id est per somnia et visiones: *58 BC.*

[Cassiod.] Praeter haec, est et aliae prophetiae modus, caeteris dignior, quando scilicet ex sola *Spiritus sancti inspiratione, remoto omni exteriori adminiculo facti, vel dicti, vel visionis, vel somnii,* prophetatur. Hoc modo prophetavit David, scilicet *solius Spiritus Sancti* instinctu. Unde in sequenti: Audiam, quid loquatur in me Dominus Deus (psal. LXXXIV). Propterea soliloquium dicitur, *quasi solius Spiritus sancti* eloquium . . . *58 D.*

[Cassiod.] Vel *soliloquia dicuntur,* quasi *sola de Christo eloquia* . . . *59 A.*

. . . quasi sola *de Christo eloquia;* alii namque obscure, et quasi per aenigmata prophetarunt de Christo . . . *59 A.*

Ecce de quo agunt Soliloquia, de *Christo* toto, id est de capite et corpore. *59 C.*

. . . et diuiditur in tres quinquagenas. Prima terminatur in penitencia scilicet in miserere. Secunda in iusticia scilicet misericordiam et iudicium. Tertia in laude diuina scilicet Omnis spiritus laudet dominum . . .

[Aug.] Item per *tres quinquagenas* triplex fit psalmorum distinctio, propter tres status Christianae religionis significandos: primus poenitenciae, in qua et prima psalmorum quinquagena terminatur, scilicet: „Miserere mei, Deus"; secundus justitiae, in qua et secunda quinquagena: „Mi-

[Aug.] Distinguitur autem liber iste per *tres quinquagenas,* quibus tres status Christianae religionis significantur, quorum primus est in poenitentia, secundus in justitia, tertius in laude vitae aeternae. Quocirca *prima* quinquagena *terminatur in poenitencia, scilicet Miserere* mei Deus, secundum

sericordiam et judicium cantabo tibi"; tertius status vitae aeternae, in cujus laudem tertia quinquagena finitur, scilicet: „Omnis spiritus laudet Dominum". *844 A.*

etc. (Psal. L); *secunda in justicia: Misericordiam et judicium* cantabo tibi, Domine (Psal. C); *tertia, in laude* vitae aeternae, *scilicet Omnis spiritus laudet Dominum* (Psal. CL). Et quia haec ita docet, David in lib. hoc, ideo haec triplex fit psalmorum distinctio. *57 B.*

Materia huius libri est christus sponsus et sponsa ecclesia. Mali autem sunt in ecclesia corpore, non mente, nomine, non numine, numero, non merito. Esdras psalterium et totam bibliothecam a babiloniis conbustam instructu spiritus sancti reformauit.

[Aug.] *Materia est integer Christus, sponsus et sponsa.* Intentio, homines in Adam deformatos Christo novo homini conformare. Modus tractandi: Quandoque agit de Christo secundum quod caput est, aliquando secundum corpus, aliquando secundum utrumque. Secundum quod caput, tripliciter: quia vel secundum divinitatem, ut: „Tecum principium" etc.; aliquando secundum humanitatem, ut: „Ego dormivi" etc.; aliquando per transsumptionem ut quando utitur voce membrorum, sicut ibi: „Longe a salute mea" etc.

Item de ecclesia tribus modis: aliquando secundum perfectos, aliquando secundum malos: qui *sunt in ecclesia corpore, non mente; numero, non merito; nomine, non numine. 844 BC.*

[Aug.] *Materia hujus libri est* totus *Christus,* scilicet *sponsus et sponsa.* Intentio, homines in Adam deformatos, Christo novo homini conformare. Modus tractandi talis est. Quandoque agit de Christo secundum caput, aliquando secundum corpus, aliquando secundum utrumque. De Christo autem agit secundum caput tribus modis. Quandoque secundum divinitatem ut, Tecum principium (Psal. CIX), aliquando secundum humanitatem, ut, Ego dormivi et somnum cepi (Psal. III); aliquando per transumptionem, ut quando utitur voce membrorum, sicut ibi, Longe a salute mea, etc. (Psal. XXI). Et ibi, Deus, tu scis insipientiam meam, etc. (Psal. LXVIII). Item de ecclesia tribus modis: Aliquando secundum perfectos, aliquando secundum imperfectos; interdum secundum malos, qui *sunt in ecclesia corpore, non mente; nomine, non numine, 59 CD.*

Esdras namque propheta, qui *Psalterium et totam bibliothecam a Babyloniis combustam instinctu Spiritus santi reformavit,* eodem Spiritu revelante, psalmos ita disposuit, eisdem et titulos apposuit, qui sunt quasi claves psalmorum . . . *60 A.*

B. Psalmus primus

Johannes von Sommerfeld

Beatus vir, qui non abiit et cetera. Impius est, qui peccat in deum, peccator in seipsum, pestilens in proximum. Pestilencia est morbus late peruagatus. Abiit, qui a deo mala voluntate recessit; stetit, qui praua opera fecit; sedit, qui in consuetudinem duxit; et in cathedra, qui alios praua docuit. Inde sic, et Beatus, cui omnia optata succedunt, vir contra aduersa et prospera firmus, qui non abiit a deo in regiones dissimitudinis (!) in consilio impiorum, quamuis homines impii molirentur at attemptarent; et in via peccatorum non stetit id est in mundo praua operando; et in cathedra pestilencie non sedit, errores populi predicando.

Sed in lege domini uoluntas eius; qui est in lege, secundum legem agit, voluntarie legi obediens, sed qui sub lege est, secundum legem agit, coactus timore, et in lege eius meditabitur die ac nocte id est assidue et in prosperis et in aduersis...

Glossa ordinaria

[Cass.] *Impius in Deum, peccator in se, pestilens in proximum* . . . *844 D.*

[Aug.] Ordo, *abiit* Adam cum *a Deo recessit; stetit,* cum delectatus est peccato; sedit, cum in superbia confirmatus redire non potuit, nisi per istum liberatus, qui nil horum habuit. *844 CD.*

Vers. 2. — „Sed in lege."

[Aug. Cass.] Hic ostenditur plenus omni bono in se.

[Aug.] Non est laus perfecta fugere vituperanda, nisi sequantur laudanda. Quo ordine creverunt in primo, removentur a secundo.

„In lege." (Ibid.) *Qui est in lege secundum legem agit, qui sub lege secundum legem* agitur: ille liber, iste servus. (Ibid. Ambr.) Aliud

Petrus Lombardus

[Cass.] Beatus dicitur *cui omnia optata succedunt, vir* scilicet *contra prospera et adversa firmus,* qui non *abiit* [Gl. int.] *a Deo in regionem dissimilitudinis,* id est cogitatione non paccavit, quamvis esset positus *in consilio impiorum,* id est *quamvis impii hoc molirentur* . . . Et in via peccatorum non stetit.

[Aug.] Via peccatorum mundus est . . . [Gl. int.] Vel via peccatorum est *prava* operatio, quae ducit ad mortem. Et est: in via peccatorum non stetit, id est vel *in mundo,* vel in *prava* operatione . . . Et in cathedra pestilenciae non sedit [Aug.], id est, noluit terrenum regnum. Est enim pestilentia, morbus late pervagatus, omnes, aut pene omnes involvens . . . Vel, cathedra pestilenciae, accomodatius accipitur prava, et perniciosa doctrina, quae ut cancer serpit. Et est in cathedra pestilenciae non sedit, id est non perniciosam doctrinam docuit, sed salubrem . . . *62 BC.*

Vers. 2. — . . . Sed in lege, quasi dicat: Non abiit, non stetit, non sedit, sed in lege Domini fuit voluntas eius [Aug.].

Aliud est esse in lege, aliud sub lege. *Qui est in lege, secundum legem agit, voluntarie legi obediens.* Qui autem *sub lege est, secundum legem agit,* necessitatis *timore coactus.* Ille liber, iste vero servus. Iterum . . .

est lex quae scribitur servienti, aliud quae mente conspicitur ab eo qui non indiget litteris. „Voluntas" (Cass.). Ut non sit taedium laboris, nec otiosa sed meditabitur semper. Voluntas sensus est sub lege; rationis, in lege; divinitatis, supra legem. *845 A.*

[Aug.] Sed meditabitur die ac nocte, *id est assidue, et in prosperis et in adversis* . . . *62 BC.*

Et erit tamquam lignum vtile, quod plantatum est secus decursus aquarum: secundum plenam spiritus sancti operacionem quasi sitis interior reficitur; quod fructum scilicet vitae dabit in tempore suo scilicet retribucionis.

Vers. 3. — „Et erit."

(Cass.) Hic ostenditur *utilis* nobis, dans fructum vitae, et folia, et obumbrans, Beatur vir. Sed in lege. Et erit. „Plena definitio beati viri, Haec omnia non omni beato viro, sed soli Christo, conveniunt. „Tanquam lignum." (Ibid.) Secundum similitudinem ligni vitae quod est in paradiso, unde obediens homo comederet . . . (Aug.)

Aquae Spiritus sanctus, secundum illud: „Qui crediderit in me, flumina de ventre ejus fluent aquae vivae (Joan VII), et est contra aestus vitiorum. (Cass.) Vel per aquàm sapientia Dei, qua *reficitur interior* homo, ut *sitis* aqua . . . *845 AB.*

Vers. 3. — Et erit . . . [Alcuin. et Aug.] . . . Et est, plantatum est secus decursus aquarum, id est homo fiet *secundum operationem Spiritus sancti,* qui in eum plenissime descendit. Et ideo apponit decursus aquarum, ut plenitudinem notet.

[Alcuin.] Vel per aquam, sapientia Dei intelligitur: *Quia interior* homo *reficitur,* ut *sitis* aqua . . .

[Gl. int.]. Quod lignum dabit fructum suum, id est vitam aeternam *in tempore suo,* id est *in tempore* plenitudinis, quo reseratus est aditus paradisi, de quo [Aug.]: Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis (II Cor VI). . . . *63 A—D.*

Et folium eius id est verbum, ad laudem dei dictum, non defluet id est non peribit, et omnia, quecumque facit, prosperabuntur, quia omnia cooperantur ei in bonum.

Non sic impij non sic prosperabuntur, sed tamquam pulvis sine gracie humore, quem proicit ventus superbie a facie terre viuencium.

Ideo non resurgent impij, sed prostrati tacebunt in iudicio, vt judicent cum Christo sicut sancti; uel eciam vt

[Aug., Cassian] „Et folium". Sicut folia fructus tegunt, ita verba Domini promissiones suas custodiunt, „Et omnia". Quid per singula. *845 C.*

[Aug.] Et folium ejus non defluet, *id est verbum* ejus non erit irritum, sed seducet ad vitam. Unde: caelum et terra transibunt (Matth. XXIX). [Cass.] Et bene verba, folia dicuntur, quia sicut folia tegunt fructus suos, ita verba Domini suas promissiones custodiunt [Alcuin.] Et quid per singula? [Aug., Cass. Gl. int.] *Et omnia, quaecumque faciet prosperabuntur,* id est fructus et folia, id est facta et dicta, prosperabuntur sibi, contra

iudicentur sicut mediocriter boni et mali, quia iam iudicati sunt; neque peccatores in consilio iustorum, quia iudicium quasi in consilio erit.

Quoniam nouit id est approbauit dominus uiam id est opera iustorum, et iter impiorum peribit id est condempnabitur.

[Aug.] „Quoniam nouit Dominus, etc.", Id est, non resurgunt hi in anima, quia Deus non approbat opera eorum, sed *justorum* tantum. *846 A.*

casum Adae et membris suis . . . *63 D; 64 A.*

. . . Non sic, sed tamquam pulvis, quia cedunt pravis suggestionibus, non habentes *humorem gratiae* Dei; quem projicit ventus, id est *superbia,* quae vento compratur, quia petit alta et inflat; a facie terrae, id est a praesentia stabilitatis aeternae [Aug.] . . . *64 B.*

[Hier. et Aug.] Nota, quod quatuor ordines in judicio erunt: Alii namque erunt, qui judicabunt et non judicabuntur, ut apostoli, et alii perfectissimi; alii, qui neque judicabunt, nec judicabuntur, quia jam judicati sunt. Sententia enim damnationis eorum toti ecclesiae nota est, ut infideles. Alii judicabuntur et salvabuntur, ut *mediocriter boni.* Alii judicabuntur et damnabuntur, ut *mediocriter mali* . . . *65 A.*

. . . Non resurgent hic in anima, quia Deus non *approbat* eorum opera; nam *justorum* tantum, et hoc est, quoniam novit Dominus viam justorum, ut sua et approbat, et iter id est opus impiorum peribit . . . *67 B.*

VI. Textwürdigung

A. Methode der Textkürzung

I.

Die Glosse des Lombarden, nach der frater iohannes v. Sommerfeld sein Kompendium geschrieben hat, ist reine Verbal-Exegese. Er schickt den jeweiligen numerierten Vers, dessen Sinn er dem Leser erschließen möchte, voraus und läßt dann nicht eine eigene, von ihm selbst verfaßte Erklärung, sondern die Exegese der Väter zu diesem Verse folgen. Gewöhnlich kommen in der Lombardus-Glosse bei jedem Vers mehrere Väter zu Worte. Die Migne-Ausgabe der Psalmen des Petrus Lombardus (Bd. 191) läßt die exegetischen Zitate so aufeinander folgen,

daß vor jedem Zitat der Name des Kirchenvaters oder des Theologen oder der nicht näher bezeichneten Glossenquelle in eckigen oder runden Klammern genannt wird, z. B. [Remig.] — [Gl. int.]. Es fragt sich nun, wie das Kompendium des frater iohannes aus diesen Vers-Kommentaren entstanden ist, ob er einfach jedem dieser Kommentare zu den einzelnen Versen einen Passus wörtlich entlehnt hat, oder ob er aus den einzelnen Zitaten kleine Teile herausgehoben und zu einem neuen Satz gestaltet hat, oder ob unter seiner Hand durch glückliche Verbindung zitierter Texte ein vielleicht klarerer Traditionstext zustande gekommen ist. Der Charakter seiner kompilatorischen Arbeit ergibt sich aus der genauen Untersuchung des einzelnen von frater iohannes zu jedem Verse geschaffenen Kommentars. Wir greifen Psalm 2: Quare fremuerunt ... als typischen Fall heraus.

II.

Untersuchung des 2. Psalmes und seiner Erklärung durch fr. iohannes.

Vers 1. — „*Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania?*"

Der Kommentar zu diesem Verse setzt sich in der Glosse des P. Lombardus zusammen aus 3 Zitaten nach Remigius, aus 2 nach Cassiodor, aus 1 nach Augustin, aus je 1 nach Alcuin und einer glossa interlinearis. Fr. iohannes baut aus dem Ganzen mit Übergehung Augustins einen einzigen Satz von mittlerer Länge und fügt vor crucifixores das Wort christi hinzu. (Vgl. hier und im folgenden den Editionstext S. 344 f.)

Vers 2. — „*Astiterunt reges terrae, et principes convenerunt in unum adversus Dominum et adversus Christum ejus.*"

Es folgen sich hier in der Glosse des Lombarden zweimal Remigius, zweimal Cassiodor, je einmal Augustin und eine glossa interlinearis. Der Textkommentar umfaßt in Migne, col. 70, BC im ganzen 19 Zeilen. Die weniger wichtigen Partien, z. B. die populi et gentes = minores und die majores = illis, qui astiterunt, übergeht fr. iohannes. Dafür legt er um so mehr Wert auf die Erklärung der reges und principes und auf die Machenschaften derer, die sich gegen den Vater und den göttlichen Sohn erheben. Die ganze Exegese füllt aber bei Fr. iohannes nur einen einzigen verhältnismäßig kurzen Satz.

Vers 3. — „*Dirumpamus vincula eorum et projiciamus a nobis jugum ipsorum.*"

Vers 4. — „*Qui habitat in caelis irridebit eos, et Dominus subsannabit eos.*"

Der Mignetext umfaßt hier 36 Zeilen: C, D 70, A 71, der Kommentar des fr. iohannes zu diesen Versen 2 Sätze von mäßigem Umfange. Er entscheidet sich nicht für die Auffassung, die in diesem Abschnitt eine glossa interlinearis vertritt, daß nämlich der Vers: Dirumpamus ... Christus in den Mund zu legen sei. Fr. iohannes nimmt gar keine Notiz von ihr, vertritt aber die zweite Auffassung, die ihm begründeter erscheint: daß der Heilige Geist den 3. Vers von den Juden und Verfolgern Christi sprechen läßt. Er folgt der Exegese des Alcuin und Augustin, schreibt aber den Text nicht sklavisch ab, zieht ihn vielmehr sinngemäß kurz zusammen, allerdings, ohne neue Gedanken hinzuzufügen. Seine Exegese ist in diesem Abschnitt geschichtlich orientiert und entspricht genau der biblischen Deutung durch die urkirchliche Gemeinde in Apg. 4, 27.

Dem verhältnismäßig langen Passus zu: Qui habitat in caelis ... entnimmt er nur die schon im frühen Mittelalter beliebte Auslegung der caeli als der sanctae animae und der angeli. Sie begegnet schon vor fr. iohannes bei Augustin, Alcuin und Bernhard. (Vgl. auch Gertrud d. Große in ‚Gesandter der göttlichen Liebe'; Ausgabe Weissbrodt, 12. Auflage,

Freiburg, 1954, 30 f.) Die anschließende philologische Auslegung des irridebit und subsannabit geht auf Augustin zurück. Fr. iohannes hat sie fast wörtlich aufgenommen.

Vers 5. — *„Tunc loquetur ad eos in ira sua et in furore suo conturbabit eos."*

Fr. iohannes übergeht fast die ganzen exegetischen Ausführungen des hl. Augustin, um sich auf eine einzige nüchterne Deutung der ira Dei zu beschränken, die in sich klar und vom Leser leicht zu begreifen ist. Augustin illustriert den Zorn Gottes an den biblischen Gestalten Moses und Phinees. Fr. iohannes greift statt dessen den Gedanken auf, der ebenfalls auf Augustin zurückgeht, daß Gott in seinem Zorne den Sündern mit der Strafe droht, und zwar mit der ewigen Strafe, die er durch die ‚sentencia vltima' über sie verhängen wird. Vgl. Migne 71 CD.

Vers 6. — *„Ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum ejus, praedicans praeceptum ejus."*

Die Exegese im Text des Lombarden geht auf Cassiodor, Alcuin, Augustin und zweimal auf eine interlineare Glosse zurück. Fr. iohannes übernimmt aus dem Ganzen den einen von Augustin inhaltlich und sprachlich glänzend geprägten Kommentar zu den Worten: Super Sion montem sanctum eius wörtlich auf, verzichtet aber auf die augustinische Begründung der Stelle durch Mt. 15, 24. Die Exegese aus Hieronymus, Cassiodor und Remigius zu praedicans praeceptum ejus fügt er der oben erwähnten Texterklärung Augustins mit den wenigen Worten an: praedicans preceptum eius id est ewangelium iudeis et gentibus.

Vers 7. — *„Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te."*

Vers 8. — *„Postula a me, et dabo tibi gentes haereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terrae."*

Die Exegese des Lombarden zu Vers 7 und 8: Dominus ... und Postula ... wird von Fr. iohannes so stark gekürzt, daß er aus den Texten in Migne 72 B, C, D und 73 A nur 3 kurze Sätze zusammenstellt, und zwar aus Alcuin, Augustin und einer glossa interlinearis. Petrus Lombardus hingegen zitiert in 41 Zeilen je dreimal Alcuin, die glossa interlinearis und Augustin und je einmal Cassiodor und Remigius. Änderungen von der Hand des Fr. Johannes wie ab eterno statt aeternaliter, oder obedi moriendo, ut possis postulare paciendo statt: obedi patiendo, moriendo, ut sic possis postulare (wie im Text des Lombarden zu lesen), begegnen oft.

Vers 9. — *Reges eos in virga ferrea, et tanquam vas figuli confringes eos."*

F. J. übernimmt einige Worte aus Cassiodor, Alcuin und Augustin, doch baut er einen sprachlich fast ganz neuen Satz, der sich durch Kürze und Klarheit auszeichnet. Dem Inhalt nach kommt der Gedanke der Väter konkreter zum Ausdruck.

Vers 10. — *„Et nunc, reges, intelligite, erudimini, qui judicatis terram."*

Der 27 Zeilen umfassende Väterkommentar schmilzt zu einem Satz zusammen, indem F. J. die exegetische Auslegung der Glossa interlinearis und des hl. Augustin zu einem einzigen klaren Hauptgedanken verknüpft und auch hier wieder kleine stilistische Änderungen vornimmt wie: per alios statt ab aliis und qui dampnetis terrena statt qui damnatis terram, id est terrena in vobis.

Vers 11. — *„Servite Domino in timore, et exultate ei cum tremore."*

Der Kommentar des Lombarden enthält drei Zitate aus Augustin und zwei aus Cassiodor. F. J. faßt die 16 Zeilen des Mignetextes in 1 Satz zusammen, der die wesentlichen Gedanken der genannten Quellen enthält und Wiederholungen vermeidet.

Vers 12. — *„Apprehendite disciplinam, ne quando irascatur dominus, et pereatis de via justa."*

F. J. vereinigt die Texte, die die Aufforderung Gottes zur Bewahrung der sittlichen Zucht an die Herrscher der Welt enthalten, zu einem kurzen, durchsichtigen Satze, dessen

Kerngedanke lautet: Bekennt euch zur Ertragung der adversa des Lebens, damit ihr vor dem Abfall von Gott bewahrt bleibt.

Vers 13. — „*Cum exarserit in brevi ira ejus, beati omnes qui confidunt in eo.*“

Der letzte Vers ist vom Lombarden durch Alcuin, Cassiodor und Augustin kommentiert. Der Migne-Abschnitt 74 CD mit 12 Zeilen schmilzt unter der Feder des F. J. wieder zu einem Satz zusammen, der ohne Wiederholung und mit kleinen stilistischen Änderungen die Gedanken der 3 Kommentatoren zusammenfaßt.

Abschließend läßt sich zu den Textkürzungen sagen, daß fr. Johannes mit seinem Kompendien-Kommentar eine leichter lesbare und durchsichtigere Psalmenexegese der Väter geschaffen hat. Weit stärker als im Text des Lombarden begegnet hier die klare, gedankliche Linie, die — von wenigen Stellen abgesehen — weder durch Einschübe noch durch Wiederholungen verwischt wird. — Es ist nicht ganz unwahrscheinlich, daß F. J. bei Abfassung seines Kompendiums unbewußt unter dem Einfluß jenes Stil-Ideals gestanden hat, das im Mittelalter von manchen Autoren sehr geschätzt wurde: des Ideals der Kürze im Ausdruck. Curtius[1] schreibt dazu: „Wir finden im 12. Jhd. auffallend viele Kurzbearbeitungen antiker Stoffe. Zum Teil sind es Schulübungen, zum Teil aber haben sie höheres Niveau ... Namhafte Dichter der Zeit glaubten sich jedenfalls durch kürzende Umarbeitung antiker Autoren ein Verdienst zu erwerben und rühmen sich dessen ... War man der epischen Breite überdrüssig geworden? Ich glaube, daß man mit diesem Faktor rechnen muß. Als Albert von Stade, ein Epigone des 13. Jhds., in seinem Troilus eine zwölftägige Schlacht vor Troja zu schildern hat, macht er die Sache in 14 Versen ab.“ Das Kompendium des F. J. nur von praktischen Gesichtspunkten aus sehen und bewerten zu wollen, als sei es lediglich für den leichteren Gebrauch geschrieben worden, dürfte der literarischen Zeit- und Stilrichtung nicht genügend gerecht werden.

B. Der christologisch-ekklesiologische Charakter des Kommentars

1.

Das Leitmotiv seiner Exegese spricht F. J. in der kurzen Einleitung zu seinem Kommentar, wie folgt, aus: „Materia huius libri est christus sponsus et sponsa ecclesia. Mali autem sunt in ecclesia corpore, non mente, nomine, non numine, numero, non merito.“

Die beiden Sätze, die F. J. dem Kommentar des Lombarden entnommen hat[1], gehen über Cassiodor († um 583) auf Augustins Enarrationes in psalmos[2] zurück. Petrus L. gibt die Augustinusgedanken, wie folgt, wieder: De Christo. Ecce de quo agunt Soliloquia, de Christo toto, id est de capite et corpore. Materia itaque hujus libri est totus Christus, scilicet sponsus et sponsa. Intentio, humines [!], in Adam deformatos, Christo novo homini conformare. Modus tractandi talis est. Quandoque

[1] E. R. Curtius, Europäische Literatur und latein. Mittelalter, Bern, 1948, 481 f.

[1] Migne PL 191, 59 C. [2] Ebd.

agit de Christo secundum caput, aliquando secundum corpus, aliquando secundum utrumque. De Christo autem agit secundum caput tribus modis. Quandoque secundum humanitatem, ut: *Tecum principium* (Psal. CIX), aliquando secundum divinitatem, ut: *Ego dormivi et somnum coepi* (Psal. III): aliquando per transumptionem, ut quando utitur voce membrorum, sicut ibi: *Longe a salute mea,* etc. (Psal. XXI). Et ibi: *Deus, tu scis insipientiam meam,* etc. (Psal. LXVIII). Item de Ecclesia, tribus modis: Aliquando secundum perfectos, aliquando secundum imperfectos, interdum secundum malos, qui sunt in ecclesia corpore, non mente; nomine, non numine.

F. J. faßt sich in der Wiedergabe dieses Textes sehr kurz. Er hebt nur den Grundgedanken des Psalters hervor, den er mit der seit Augustin überlieferten Exegese darin sieht, daß der ganze Psalter von Christus handelt, und zwar 1. vom geschichtlichen Gottmenschen, 2. von dem in der Kirche fortlebenden Christus, also vom mystischen Leibe Christi. Den Gottmenschen sieht er in den Psalmen als den Sohn Gottes, als den mit der Gottheit vereinigten Menschen und als die Sühnegestalt, die in die Welt gekommen ist, die Sünden der Menschheit auf sich zu nehmen (per transumptionem) und sie durch seinen Erlösungstod zu tilgen. Die Glieder des mystischen Leibes der Kirche unterscheidet er in dieser seiner Einleitung nicht in die vollkommenen, unvollkommenen und die schlechten Christen, er nennt vielmehr nur die schlechten Mitglieder. Hier ist die von F. J. vorgenommene Kürzung des Lombardustextes, weil unvollständig, als weniger glücklich zu bezeichnen. Eine Unterdrückung des Textes „secundum perfectos, ... secundum imperfectos", etwa durch die Abschreiber, dürfte kaum vorliegen, da alle Handschriften an dieser Stelle ganz übereinstimmen. Immerhin geht aus dem entlehnten Texte mit Sicherheit hervor, daß F. J. seinen Psalmenkommentar rein christologisch und ekklesiologisch verstanden wissen wollte. Er unterscheidet noch nicht, wie das die späteren Jahrhunderte tun, etwa von der Zeit des reformatorischen Humanismus an, direkt und indirekt messianische Psalmen, ihm war vielmehr der ganze Psalter eine einzige Aussage des Heiligen Geistes nur über Christus und die heilige Kirche. F. J. folgt der exegetischen Tradition der Väter, die Hieronymus in die Worte kleidet: Primus psalmus „ideo titulo caret, ne titulus praescriptus libri caput et initium videretur; vel etiam ideo, quia iste psalmus quasi titulus et prologus est sequentis operis (sc. psalterii). Continet enim summam et materiam totius libri (psalmorum). Materia autem hujus psalmi eadem est, quae et totius libri, scilicet Christus integer"[3].

2.

Unser Urteil über die christologische und ekklesiologische Exegese des F. J. bestätigt sich durch die nähere Untersuchung einzelner von ihm kommentierter Psalmen, deren Texte wir hier folgen lassen[4].

[3] Vgl. PL 191, 60 B. [4] Die Numerierung der Verse und der Asteriscus wurden von uns hinzugefügt. — Vgl. außerdem Abschnitt IV.

Psalmus 3 *Cod. Wolfenb.*

2. Domine, quid multiplicati sunt, qui tribulant me, vt de numero discipulorum augeretur numerus persecutorum, cum nil mali meruerim * multi insurgunt aduersum me, ut deprimant me.

3. Multi dicunt anime mee insidiantes * non est salus ipsi in deo eius id est in patre, quia non est filius dei, unde non saluabit eum.

4. Tu autem, Domine, susceptor meus es quoad naturam humanam, quia susceptor est verbi incarnatio, sicut orator suscipit reum, ut defendat; medicus egrotum, ut curet * gloria mea ut homo dicatur, et sit deus exaltans caput id est mentem meam, que tanta non deponitur passione.

5. Voce mea cordis ad dominum clamaui * et exaudiuit me de monte sancto suo id est de sua iusticia, ut innocentem resuscitaret.

6. Ego dormiui in cruce et soporatus sum in corde terre et * exurrexi, quia dominus suscepit me in regno.

7. Non timebo amplius milia populi circumdantis me in cruce, exurge domine, * quasi dormiens me derelinquens salvum me fac resuscitans me, domine deus meus.

8. Quoniam tu percussisti omnes aduersantes michi sine causa * dentes peccatorum contrivisti id est maledicta verba in irritum deduxisti.

9. Domini est salus id est salvare * et super populum tuum credentem benedictio tua.

Zur Christologie des Textes: V(ers) 2: Sie wiegeln das Volk gegen mich auf und verfolgen mich. — V 3: Sie verweigern den Glauben an meine Gottessohnschaft. — V 4: Der Vater nimmt sich meiner, des Gottmenschen, an; die große Passion wird mir meine Hoheit nicht nehmen. — V 5: Der Gott der Gerechtigkeit erhört mich und wird mich, der ich unschuldig bin, auferwecken. — V 6: Ich starb am Kreuze, schlummerte im Herzen der Erde und stand wieder auf. — V 7: Die Vielen, die mein Kreuz umstehen, fürchte ich nicht. Gott, der Herr, weckt mich auf. — V 8: Das Lästermaul derer, die mich ‚ohne Grund' bekämpfen, hast du zerschlagen. — V 9: Die Rettung aus der Not ist Sache Gottes; über sein gläubiges Volk komme der Segen.

Psalmus 14 *Cod. Wolfenb.*

1. Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo id est in ecclesia militante, vnde milites contubernales dicunter, qui simul in castris id est in tentoriis morantur * aut quis requiescet in monte sancto tuo id est in aeterna beatitudine.

2. Qui ingreditur, inquit, id est viuit sine macula id est innocens * in quo notatur temperancia, et operatur iusticiam.

3. Qui loquitur veritatem conceptam in corde suo, vbi notatur prudencia * qui non egit dolum in lingua id est non habens aliud in ore et aliud in corde, et est pars innocencie.

Nec fecit proximo suo id est vlli hominum malum, et est pars innocencie * et obprobrium non accepit id est probrosa non libenter audiuit aduersus proximos suos, quia non credit criminatori.

4. Ad nichilum deductus est in conspectu eius maligus id est diabolus uel suggerens malum coram eo non est deputatus, quia non potuit cogi, quod noceat alicui; * hii septem virtutum effectus pertinent ad perfectos, timentes autem dominum id est incipientes a timore filiali glorificat.

5. Qui iurat proximo suo id est firmiter promittit, et non decipit qui pecuniam suam non dedit ad vsuram, ut ultra sortem aliquid accipiat et munera super innocentes decipiantur, in sua causa non accepit; * haec tria pertinent ad inperfectos.

6. Qui proximo suo facit hec * non conmouebitur in eternum id est a deo non separabitur.

Zur Ekklesiologie des Textes: V(ers) 1: Die Mitglieder der streitenden Kirche wohnen während ihres irdischen Lebens wie Krieger in ihren Zelten. — V 2: Das Leben der Christen ist von Gerechtigkeit und Mäßigkeit getragen; insofern ist es lauter. — V 3: Christliches Leben dient der Wahrheit, kennt keine Doppelzüngigkeit, ist geleitet von der Klugheit und führt gegen den Nächsten nichts Böses im Schilde. — V 4: Der Christ läßt sich nicht vom Teufel zum Bösen verführen, sondern sich leiten von kindlicher Ehrfurcht vor Gott. Die so handeln, zählen zu den vollkommenen Gliedern der Kirche. — V 5: Manche der unvollkommenen Glieder der Kirche sündigen durch Meineid, Wucher und Bestechung.

Cod. Wolfenb.

Psalmus 47

2. Magnus dominus, qui omnia potenter fecit et laudabiliter nimis, quia pulchra et mira sine termino fecit in ciuitate dei nostri, non in babilonia, que est ciuitas malorum * in monte sancto eius id est in christo.

3. Fundatur exultacione id est in gaudio vniuerse terre mons syon id est iudei * latera aquilonis id est gentes in fide vniti [!] ciuitas regis magni id est ecclesia dei.

4. Deus in domibus eius id est in diuersis ordinibus huius ciuitatis cognoscetur * cum susceperit eam in curam ut medicus.

5. Quoniam ecce reges congregatie [!] sunt cum ceteris fidelibus in fidei vnitate * conuenerunt in lapide angulari in vnum corpus ecclesie.

6. 7. Ipsi uidentes et intelligentes sancti admirati sunt de christi miraculis, conturbati sunt pro peccatis, conmoti sunt et ad bona mutati * tremor apprehendit eos pro conscientia delictorum.

8. Ibi dolores graues ut parturientis utique * inde fructus prouenit in spiritu iracundie vehementi conteres id est conteri permittes naues tharsis cilicie, que ab herode confracte sunt, quia magos transponerunt [! posuerunt/Oe] per aliam viam in suam patriam reuertentes.

9. Sicut audiuimus in promissionibus propheticis, quod gentes adorabunt, reges seruient et in semine tuo benedicentur omnes gentes, sic vidimus in exhibicione, reges adorant, cristus regnat in celo scilicet in ciuitate domini virtutum, in ciuitate dei nostri id est in ecclesia * deus fundauit eam in eternum, non ad horam, ut moyses tabernaculum.

10. Suscepimus nos, o deus, qui sumus granum inter paleas, lilium inter spinas, amica inter filias, misericordiam tuam et filium tuum ex misericordia datum * in medio templi tui id est in iherusalem.

11. Secundum nomen tuum, deus id est reuerencia nominis tui dilatatur, ita et laus tua in fines terre * iusticia id est iustis plena est dextera tua, quia multi ad dexteram tuam stabunt.

12. Letetur mons sion id est iudea, que primos fidei radios accepit, et exultent filie iude id est confessionis id est gentes a iuda id est ab apostolis genite * propter iudaica [! icia] tua, domine, quibus cecitas contingit in israhel, ut plenitudo gencium subintraret.

13. Circumdate sion id est ecclesiam honores exhibendo et conplectimini eam brachiis caritatis narrate in turribus id est in potestatibus laudes eius.

14. Ponite corda vestra in virtute eius id est in caritate, virtus enim ciuitatis est caritas * et distribuite domos eius id est doctorum ordines, in quibus deus habitat, ut enarretis in progenie altera dei magnalia.

15. Quoniam hic est deus noster id est christus, in terris visus et cum hominibus conuersatus, et si in homine lateat, et hoc in eternum et in seculum seculi; hoc dedit contra illos, qui temporales deos habent * ipse reget nos, ne cadamus in secula id est sine fine, quia rex regum est.

Zur christologisch-ekklesiologischen Deutung des Textes 2: Gott tat Großes in unserer Stadt, auf seinem heiligen Berge: an Christus. — 3: Die Sionstadt mit den Juden und gläubigen Heiden: der Typus der Kirche Gottes, ist Gegenstand des Jubels der ganzen Welt. — 4: Gott nimmt sich der Stadt an, wie ein Arzt sich des Kranken annimmt. — 5: Könige verbanden sich hier in der Einheit des Glaubens an den Eckstein Christus zu dem einen Leib der Kirche. — 6. 7: Beim Anblick der Wunder Christi waren die Bewohner der Stadt erschüttert wegen ihrer Sünden, erbebten sie im Gewissen und trieb es sie zum Guten. — 8: Die Zerstörung von Tharsusschiffen wird in der Väterzeit vielfach mit dem Besuch der Heiligen Drei Könige, also mit der Geburt Christi in Verbindung gebracht. — 9: Christus herrscht in der civitas dei der heiligen Kirche. — 10: Wir freuen uns der erbarmenden Liebe Gottes, die wir in der Kirche erfahren. — 11: Viele Gerechte werden zur Rechten Christi stehen. — 12: Juden und Heiden freuen sich deiner Gerechtigkeit. — 13: Ehret die Kirche, umfanget sie in Liebe und erzählt von ihren hohen Gewalten. — 14: Die Kraft der Kirche ist ihre Liebe und ihre Weisheit. — 15: In der Kirche und in den Gerechten wohnt der Gottmensch Christus.

Psalmus 150 *Cod. Wolfenb.*

1. Laudate dominum in sanctis eius id est pro hiis, que sanctis suis contulit * laudate eum in firmamento uirtutis eius pro eo, quod morte sua dyabolum uicit et credentes ad celum perduxit.

2. Laudate eum in uirtutibus eius id est in eius potentatu, quo omnia sibi sunt subiecta: scilicet celestia, terrestria et infernalia * laudate eum secundum multitudinem magnitudinis eius, que, cum sit infinita, laudabilis igitur sine fine.

3. Laudate eum in sono tube ut regem tremendum, nam prelium est usus tubarum * laudate eum in psalterio ut deum colendum, qui nos uocauit ad celi fastigium; laudate eum in cythara ut sponsum diligendum, qui nos duxit ad suum et suorum consorcium.

4. Laudate eum in tympano id est carne mutata in melius scilicet in incorrupcionem, et choro id est collecione temperata uocum humanarum * laudate eum in cordis id est in cunctis musicis instrumentis, et organo id est instrumento follium flatu sonante diuersis fistulis fabricato.

5. Laudate eum in cymbalis bensonantibus, ut scilicet labia nostra sint cordi continua et consonancia in dei laudibus * laudate eum in cymbalis iubilacionis id est in labiis iubilum intus conceptum extra monstrantibus * omnis spiritus laudet dominum scilicet angelicus et humanus.

Explicit hoc psalterium glosatum. Amen.

Zur Christologie des Textes: V(ers) 1: Preist den Herrn wegen der Gnade und Glorie, die er den Heiligen geschenkt hat, und weil er nach Überwindung des Teufels die Gläubigen zum Himmel geführt hat. — V 2: Preist ihn wegen seiner gewaltigen Macht, durch die er sich alles unterworfen hat, was im Himmel, auf Erden und unter der Erde ist. — V 3: Preist ihn; denn er hat für uns wie ein furchterregender König den Kampf mit der Hölle geführt, hat wie ein Hirte und Lehrer uns den Weg zum Himmel gewiesen und als Bräutigam seine Braut zur ewigen Hochzeit eingeladen. — V 4. 5: Preist diesen mächtigen Herrn mit der Posaune, dem Tamburin, mit Saiten, Schalmeien und Cymbeln! Die Engel und alle Menschen mögen ihn verherrlichen!

C. Typisch-allegorische Exegese?

1. Stand F. J. sklavisch im Banne des Typus, speziell der Allegorese? Die Frage legt sich von selber nahe, da er seinen Kommentar in Abhängigkeit von Petrus Lombardus und darum auch in Anlehnung an die Schrifterklärungen der Väter schrieb, die der Lombarde so stark zugrunde legte, daß sich sein Kommentar fast wie eine Katenen-Sammlung von Väterstellen ausnimmt. Die Quelle, die er benutzte, und die Zeit, in der er lebte, machen die Annahme wahrscheinlich, daß sein Kompendium einen vorwiegend allegorischen Charakter aufweist. Er schöpfte, wohl mehr unbewußt, aus dem Strom einer Geistesrichtung, die, ohne merklich unterbrochen worden zu sein, bis in die Antike zurückgeht und weit über das 14. Jh. hinaus die Exegese und homiletische Rhetorik beherrschte.

Es ist das Verdienst des Literarhistorikers Curtius[1], auf die Zusammenhänge zwischen der Allegorese des Mittelalters und der Antike nicht zwar erstmalig, aber überschaulich und nachdrücklich hingewiesen zu haben. Er geht in der Erforschung der letzten Ursprünge der mittelalterlichen Exegese weit über die Väter bis in die vorchristlichen Jahrhunderte zurück und glaubt unter Berufung auf Arbeiten von Weinstock[2], Joosen-Waszink[3] und Cumont[4] feststellen zu können, daß es bereits in der Zeit der griechischen Klassik, besonders seit Pythagoras († 500) allegorische Umdeutungen der Dichtungen Homers gegeben habe, die infolge der beißenden Kritik der Philosophen an der Odyssee notwendig geworden seien; denn die Kritik habe die von den griechischen Nationaldichtern geschaffene Theologie des Volkes in ihren Fundamenten getroffen und das sittliche Empfinden der im Götterglauben wurzelnden Menschen schwer verletzt. Die aus diesem Grunde einsetzende geistige Auslegung der Odyssee gebot dieser zersetzenden Kritik Einhalt. Die Homer-Allegorese, die als Rechtfertigung Homers gegenüber der Philosophie entstanden war und von den Philosophenschulen, der Ge-

[1] E. R. Curtius, Europäische Literatur und latein. Mittelalter, Bern 1954.
[2] Stef. Weinstock, Die platonische Homerkritik und ihre Nachwirkung, Theologus 82 (1926) 121 f.
[3] J. C. Joosen — J. H. Waszink, Allegorese, in: Reallexikon für Antike und Christentum, herausgeg. v. Klauser, Stuttgart 1950, I, 283—293.
[4] Frz. Cumont, Rechersches sur le symbolisme funiraire des Romains, 1942, 6 f.

schichtsschreibung und der Naturwissenschaft übernommen worden war, entsprach, wie Curtius mit Recht bemerkt[5], einem Grundzug des griechisch-religiösen Denkens, nämlich dem Glauben, daß die Götter sich in rätselnder Form mitteilten: in Orakeln und Mysterien[6]. Sache des erkennenden Menschen war es, diese Schleier und Hüllen zu durchschauen, die das Geheimnis vor den Augen der Menschen verbargen, eine Anschauung, die noch in Augustin nachwirkt[7].

2. In der Spätantike gewann die allegorische Umdeutung Homers und Virgils neue Macht über die Geister. Sie wurde von dem hellenisierten Juden Philon auf das Alte Testament übertragen[8], und von dieser jüdischen Bibelexegese stammt die christliche der Kirchenväter ab[9].

Biblische, homerische und virgilische Allegorese strömen im Mittelalter zusammen, so daß die Allegorie zur Grundlage aller Textinterpretation überhaupt wurde. Da die Bibel viele Dunkelheiten aufwies, ihre Texte anderseits aber inspiriert waren (2 Tim 3, 16), zog Augustin daraus den Schluß, daß alle Bibelworte, die sich nicht unmittelbar auf Glauben und Moral bezögen, ihren verborgenen Sinn hätten[10]. Dabei stand er offenbar unter dem Einfluß der oben erwähnten

---

[5] S. 212 f.

[6] Ebd. 212; vgl. Cumont, Recherches 6 f.

[7] Vgl. Curtius 212. — Die Umdeutung griechischer Mythen in eine verständliche Exegese wird selbst in unseren Tagen noch vorgenommen. So schreibt Niedermeyer in einer Abhandlung über ‚Psychotherapie und Weltanschauung' zum Ödipus-Mythos: „Er bedarf einer Deutung in christlicher Schau, wie sie von Hugo Rahner schon für andere griechische Mythen eindrucksvoll versucht wurde: Ödipus, der den Vater erschlägt, um die ‚Mutter' zu besitzen, ist der Mensch schlechthin, der sich gegen den Vater-Gott erhebt, um autonom die Mutter-Natur zu beherrschen, und der dafür ‚geblendet' — das heißt der übernatürlichen Erkenntnis beraubt, nach ‚Kolonos' verbannt wird: der gefallene Mensch, aus dem Paradiese verbannt, ein ‚colonus' auf dieser Erde. Hinter dem griechischen Mythos steht die Erkenntnis vom Sündenfall — deren ‚archetypische' Bedeutung nur verständlich wird aus der Erkenntnis, daß es sich hier um ein Stück Uroffenbarung handelt. Daher stammt ihre allgemein-menschliche, allgemein-verbindliche, unentrinnbare Gültigkeit." Vgl. Universitas 2 (1947) 879.

[8] Gfrörer, Philon und die alexandrinische Philosophie, 1831, I, 68—113; Zeller, Die Philosophie der Griechen, 1880, III/2, 346—352; Siegfried, Philon von Alexandria als Ausleger des Alten Testamentes an sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einfluß betrachtet, Jena 1875, 160—197; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. Aufl., Leipzig 1898. Dort heißt es: Die allegorische Exegese war also „keine Erfindung Philons, sondern von Griechen und Juden schon vor ihm gehandhabt worden. Er hat vielmehr von den griechischen Vorgängern gelernt. Auch auf jüdischem Gebiete war er nicht der erste, der die allegorische Auslegung geübt hat. Schon Aristobul macht davon reichlichen Gebrauch. Philo selbst beruft sich nicht selten für seine Deutung biblischer Dinge auf ältere Ausleger. Und man wird nicht bezweifeln dürfen, daß auch in Palästina die allegorische Erklärung schon geraume Zeit vor Philo geübt worden ist. Für ihn ist sie schon ein ganz selbstverständliches Verfahren, dessen Rechtfertigung er nirgends mehr für notwendig hält, wenn er auch gelegentlich seinen Wert und seine Unentbehrlichkeit hervorhebt. Mit Hilfe dieses Verfahrens versteht er nun, aus der Urgeschichte der Genesis die tiefsinnigsten philosophischen Theorien, namentlich auf dem Gebiete der Psychologie und Ethik herauszulesen, die in Wahrheit auf dem Boden der griechischen Philosophie erwachsen sind. Die äußerlichsten Vorgänge der Biblischen Geschichte werden unter seiner Hand zu tiefsinnigen Belehrungen über die höchsten Probleme der Menschheit" (548/9).

[9] Vgl. Curtius 211 f. und Joosen-Waszink, Allegorese; Cumont, Recherches 6 f.

[10] Ebenso später Bonaventura, Breviloquium, Prol., § 6: ed. Quaracchi V, 207 ab: „Cum enim sub una littera multiplicem tegat intelligentiam, expositor debet abscondita producere in lucem."

spätantiken Homer- und Virgilallegorese, allerdings auch unter dem Einfluß von Origines, der eine dreifache Auslegung der Bibeltexte unterschied. Augustin unterbaute seine Exegese durch den Gedanken, das Bemühen um Enträtselung des verborgenen Sinnes sei eine heilsame und genußreiche Übung des Geistes, eine Auffassung, die den spätantik geschulten Literaten anziehend sein mußte. Augustins Theorie wurde fester Bestand der theologischen Tradition. Die Väter bis hinauf zu den Theologen der Früh- und Hochscholastik, denen allen die Hilfsmittel zur Erforschung des Literalsinnes nicht genügend zu Gebote standen, bedienten sich, wenn auch sehr unterschiedlich, vorwiegend des sensus typicus (spiritualis, realis, mysticus, allegoricus, anagogicus)[11]. Die literarische Verdichtung der Auffassungen über den geistigen Schriftsinn zu klaren Formulierungen finden wir u. a. bei Beda Ven.[12] († 674) und später bei Thomas v. Aquin sicher bezeugt[13]. Es würde über den Rahmen unserer Arbeit weit hinausgehen, wollten wir eine erschöpfende Darstellung des Typus, speziell der Allegorischen Exegese und der einschlägigen Literatur aller Jahrhunderte bieten. Unsere Aufgabe im Rahmen der vorliegenden Untersuchung ist nur diese, die Linie aufzuzeigen, die von der Antike, der jüdischen Exegese und dem Frühchristentum über die Väter und die Scholastik bis in das 14. Jh. reicht, und dafür glauben wir gesicherte Anhaltspunkte in genügendem Maße erbracht zu haben.

3. Daß die Väter-Exegese, wie oben bereits erwähnt, auf den Kurz-Kommentar des F. J. von Einfluß gewesen ist, darf als erwiesen gelten, da er fast ausschließlich die Psalmenauslegung des Lombarden benutzt hat. Es drängt sich daher von selber die Frage auf: Welchen exegetischen Wertcharakter besitzt der Kommentar des F. J.? Geht sein Verfasser in der allegorischen Deutung der Psalmverse bis an die Grenze des Möglichen oder weiß er sich zu bescheiden? Manche Väter, wie Hieronymus[14] und Beda[15], gingen bekanntlich in ihren allegorischen Ausdeu-

---

[11] Vgl. hierzu Höpfl-Gut, Introductio in sacros utriusque Testamenti libros, Rom 1950, I, 469 f.

[12] Beda Ven., in ‚De tabernaculo et vasis eius' 1, 6 (PL 91, 410): *Allegoria* est, cum verbis sive rebus mysticis praesentia Christi et Ecclesiae sacramenta signantur . . . *Tropologia*, id est moralis locutio ad institutionem et correctionem morum, sive apertis seu figuratis prolata sermonibus, respicit . . . *Anagogae*, i. e. ad superiora ducens, locutio est, quae de praemiis futuris et ea, quae in caelis est, vita futura sive mysticis seu apertis sermonibus disputat." Zit. b. Höpfl, 417.

[13] S. Thomas, Summa Theol., I, q. 1, a. 10. Er unterscheidet den: Sensus *historicus* und sensus *spiritualis* und sagt vom sensus spiritualis: Sicut enim dicit Apostolus, ad Heb. 7 [19]: lex vetus figura est novae legis: et ipsa nova lex, ut dicit Dionysius in Ecclesiastica Hierarchia, est figura futurae gloriae: in nova etiam lege, ea, quae in capite sunt gesta, sunt signa eorum, quae nos agere debemus. Secundum ergo, quod ea, quae sunt veteris legis, significant ea, quae sunt novae legis, est sensus *allegoricus:* secundum vero, quod ea, quae in Christo sunt facta, vel in his, quae Christum significant, sint signa eorum, quae nos agere debemus, est sensus *moralis:* prout vero significant ea, quae sunt in aeterna gloria, est sensus *anagogicus.* Quia vero sensus *literalis* est, quem auctor intendit: auctor autem sacrae scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit: non est inconveniens, ut dicit Augustinus XII Confessionum (31, n. 42: PL 32, 844), si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus.

[14] Comm. in Is., Prol. (PL 24, 20): „Post historiae veritatem spiritualiter accipienda sunt omnia."

[15] S. Beda in ‚De tabernaculo et vasis eius' 1, 1. (PL 91, 304): Omnia autem in figura contingebant illis . . . Omnia videlicet, non solum facta vel verba, quae

tungen ziemlich weit, doch scheinen ihre Allegorien, wie diejenigen der Väter überhaupt, zum Teil nur aus der Bewunderung der unermeßlichen Gedankenschätze hervorzugehen, die sie in den heiligen Schriften fanden; denn dieselben Väter, die mit Vorliebe dem verborgenen Sinn der Bibel nachspürten, hielten es auch für geboten, der allegorischen Deutung die notwendigen Grenzen zu ziehen, wie wir das sicher vom hl. Augustin[16] und vom Kirchenlehrer Thomas v. Aquin[17] wissen.

4. Einige Einzeluntersuchungen über das Prooemium des F. J. zu seinem Psalterium glozatum und die eine oder andere Psalmendeutung werden uns erkennen lassen, wie weit er sich von den allegorischen Ideen seiner Zeit über den sensus spiritualis-mysticus erfassen ließ.

Schon das Prooemium bot dem Exegeten F. J. Anlaß genug, die zum großen Teil allegorisch gehaltenen Einleitungsfragen der Väter im Kommentar des Lombarden einer nüchternen Introductio vorzuziehen; denn die in der Migne-Ausgabe 5—6 Kolumnen umfassende Einführung enthält mehr Typik als geschichtlich-philologische Partien, wie aus folgenden Beispielen zu ersehen:

Das Psalterium wird nach Cassiodor Soliloquium genannt, weil alle Propheten außer David, dem das Psalterium zugeschrieben wird, mit Hilfe von Bildern und, anknüpfend an Träume und Visionen, Tatsachen vorausverkündet haben. David aber habe, angeregt allein durch den Heiligen Geist, ohne jedes äußere Hilfsmittel, seine Prophetie ausgesprochen[18]. F. J. hat diesen Prophetiebegriff Cassiodors, der, soweit es sich dabei um die psychologische Seite (Denkakt) handelt, schon von Augustin vorbereitet war und später die ganze scholastische Prophetielehre beherrschte[19], in seinen Kommentar übernommen. Mit diesem Text steht er nicht auf dem Boden allegorischer Einleitungsfragen, sondern auf dem einer verhältnismäßig nüchternen Lehre der Tradition über den geistigen Vorgang in der inspirativen Erkenntnis, eine Feststellung, die für die sachlich gehaltene exegetische Methode des F. J. spricht.

An anderer Stelle des Prooemiums, wo es sich um die Deutung des Namens psalterium handelt, gehen Hieronymus und Remigius teilweise zur allegorischen

---

sacris Litteris continentur, verum etiam locorum et horarum et temporum situs et ipsarum quoque, in quibus gesta sive dicta sunt, circumstantia rerum.

[16] De civ. Dei 17, 3, 2 (PL 41, 526); ib. 16, 2, 3 (PL 41, 479): „Mihi autem sicut multum videntur errare, qui nullas res gestas in eo genere literarum aliquid aliud praeter id, quod eo modo gestae sunt, significare arbitrantur; ita multum audere, qui prorsus ibi omnia significationibus allegoricis involuta esse contendunt."

[17] Quodl. 7, q. 6, a. 15, ad 5: „Quatuor isti sensus (literalis, allegoricus, moralis, anagogicus) non attribuntur sacrae Scripturae, ut in quolibet eius parte sit in istis quatuor sensibus exponenda, sed quandoque istis quatuor, quandque tribus, quandoque duobus quandoque unum tantum . . ."

[18] Alii namque prophetae per quasdam rerum imagines atque verborum integumenta, scilicet per somnia ac visiones, facta ac dicta prophetarunt. David autem solius Spiritus sancti instinctu sine omni exteriori adminiculo, suam edidit propheti[c]am. PL 191, 55 A, und 58 B, C.

[19] Vgl. Bruno Decker, Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zum Thomas v. Aquin (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Bd. VII), Breslau 1940, 5 ff.

Deutung des Wortes über. Sie erklären zuerst das Musikinstrument, das im Hebräischen ‚nablum' genannt wird, im Griechischen auf *ψάλλειν* zurückgeht und im Lateinischen ein ‚organum decachordum' darstellt[20], und verstehen unter diesem psalterium jenes Instrument, zu dessen Klängen David vor der Bundeslade die Psalmen sang (Ps. 32, 2). F. J. hat diese linguistisch-sachliche Deutung zum Worte ‚psalterium' seinem kurzen prooemium eingefügt, während er die nun folgende Deutung des ‚instrumentum decachordum', die Hieronymus und Remigius auf die 10 Gebote Gottes beziehen, ablehnt, bzw. unerwähnt läßt[21]. Ebenso identifiziert sich F. J. nicht mit den Erklärungen, die hauptsächlich Augustin zu der Zählung der Psalmen gibt. Dieser sieht nämlich in der Tatsache, daß das Psalterium gerade 150 Psalmen enthält, einen höheren mystischen Sinn. „Hic numerus celeberrimis annotatur mysteriis"[22]. Unser Exeget berücksichtigt diese Zahlenmystik des Psalteriums, die noch mehr Deutungen umfaßt, wie unten im Fußnotentext angegeben, mit keinem Worte.

Die Einteilung des Psalteriums in 3 Quinquagenen, die Augustin vertritt (vgl. Migne PL 191, 57 BCD) und die Remigius mit ihm teilt, nimmt F. J. zwar als einfache nüchterne Tatsache in sein prooemium auf (vgl. Textedition), aber er übergeht die längeren Begründungen und Erklärungen, die von typisch-allegorischen Deutungen nicht weit entfernt sind.

Die termini ‚hymnus' (ympnus), ‚canticum' und ‚prophetia' von Augustin und Cassiodor übernimmt F. J., aber kurz und wohl nicht ohne Rücksicht auf die Tradition, die sich besonders bzgl. des Prophetie-Begriffes seit Cassiodor zu einer festen, klassischen theologischen Formel verdichtet hatte (vgl. Migne PL 191, 58 B—D und 59 A). Die Ausführungen über Christus als die eigentliche materia des Psalteriums macht er sich bei den direkt messianischen Psalmen ganz zu eigen. Er stellt sich mit dieser Auffassung auf den Standpunkt des nüchternen Literalsinnes, den die Kirche immer vertreten hat: Materia huius libri est totus Christus, scilicet sponsus et sponsa, während er in manchen Versen derselben messianischen Psalmen in das auf Christus akkomodierte Verständnis abgleitet. Er schließt sein prooemium mit der historisch-sachlichen Feststellung der Wiederherstellung

---

[20] Dicitur quoque psalterium, quod nomen accepit a quodam musico instrumento, quod Hebräice nablum, Graece psalterium, a Graeco *ψάλλειν*, quod est tangere, Latine organum dicitur, quod est decachordum et a superiori reddit sonum per manuum tactum. PL 191, 55 A.

[21] Juxta spiritualem quoque intelligentiam bene ab illo instrumento nomen sortitur, quia sicut illud instrumentum est decachordum, ita liber iste docet observantiam decem mandatorum. PL 191, 55 A.

[22] Constat enim ex octogenario et septuagenario; et octogenarius idem significat quod octonarius, et septuagenarius idem quod septenarius. Octonarius vero octavam significat resurrectionis, quia cum sint VI aetates viventium, et VII morientium, octava aetas erit resurgentium: quae ex tunc coepit, quando animae quiescere coeperunt in passione Christi. Per septenarium vero significatur tempus huius vitae, quae septem dierum repetitione agitur. Recte ergo compositus est liber iste in tali numero psalmorum, cujus partes praefata notant mysteria, quia sic nos in hujus vitae septenario operari ac vivere docet, ut in octava resurrectionis non induamur diploide confusionis, sed stola geminae glorificationis. PL 191, 56 A, B.

der von den Babyloniern verbrannten Bibliothek durch Esdras. — Wir lassen nun noch als zweite Einzeluntersuchung die Deutung des Psalmes 44 folgen, wie sie uns im Kommentar des F. J. vorliegt:

5. Zur Deutung des Psalmes 44.

Die ungefähr 1 Kolumne in Migne 191, 437 umfassende Erklärung zur Überschrift: In finem pro his, qui commutabuntur filiis Core ad intellectum canticum pro dilecto hat sich F. J. mit keiner Zeile zu eigen gemacht, obwohl der auf Augustin, Cassiodor und eine glossa interlinearis zurückgehende Kommentar sehr verlockend mit dem an den Literalsinn erinnernden Text beginnt: „Agitur hic de sanctis nuptiis sponsi et sponsae, id est Christi et ecclesiae, scilicet regis et plebis, Salvatoris et salvandorum. Unde hoc carmen dicitur epithalamium, id est laus thalami, quia laus sponsi et sponsae hic cantatur“ (A).

Im Vers 1 aber greift er den Hochzeitscharakter des Liedes mit den Worten der Überschrift auf, indem er das verbum bonum als ympnus epithalamius auffaßt und sich so zur traditionellen Auslegung des Psalmes als eines Brautliedes zwischen Christus und seiner Kirche bekennt.

Vers 2: Lingua mea calamus scribae velociter scribentis wird von ihm nicht mystisch gedeutet, sondern im naheliegenden Sinn als Spiritus sanctus, der sein Werk: ‚opera mea regi‘ velociter vollendet, um u. a. die virtus prophetiae hervorzuheben, die nicht sub cruciatu humano cogitat, sondern nach den Worten: „Ipse dixit et facta sunt“ (Ps. 32, 9).

Vers 3, der den Teil der Beschreibung des Bräutigams einleitet, entfernt sich im Kommentar des F. J. nicht in spielender Allegorie vom Literalsinn. Die Erklärung läuft vielmehr auf eine annehmbare sachliche Deutung des Textes „Speciosus forma pre filiis hominum“ hinaus. Die Schönheit Christi übertrifft in doppeltem Sinne die der Menschen: erstens, weil er kein bloßer Mensch, sondern von der Gottheit durchstrahlt ist, zweitens, weil seine Schönheit sich mit Weisheit und Beredsamkeit paart; darum „diffusa est gratia in labiis tuis“. Diese auf Cassiodor, Hieronymus, Augustin und Alcuin fußende Auslegung, die auch F. J. aufgenommen hat, ist, wie unmittelbar einleuchtet, nicht weit hergeholt, wenigstens was den theologischen Sinn des „speciosus forma“ angeht. Die weiteren exegetischen Erläuterungen in Migne 191, 438 B—D und 439 A—C zu Vers 3 übergeht F. J. Es ist allerdings möglich, daß die Glosse, die diesen Passus enthält, ihm nicht vorlag.

In Vers 4 bleibt F. J. mit Hieronymus, Augustin und Cassiodor zum Teil in der rein geistigen Deutung des „Accingere gladio tuo super femur tuum“ stecken, indem er in diesen Worten nicht den tapferen messianischen Herrscher, der nach dem Literalsinn dargestellt werden soll, sieht, sondern jenen Messias, der das Schwert des Wortes zu führen versteht. Die Verbal-Auslegung hat ihm in diesem Falle den Blick für die näherliegende Idee der tapferen Herrschergestalt getrübt. Doch hat er die Deutung des „super femur tuum“ als „humanae propaginis seminorum, per quod congrue caro accipitur“ gänzlich übergangen, wohl deshalb, weil sie ihm mit Recht als mystifizierende Verirrung der Exegese vorkam.

Vers 5 und 6 lagen ihm offenbar nur im traditionellen lateinischen Text vor: „Specie tua et pulchritudine tua intende prospere, procede et regna — propter veritatem et mansuetudinem et justitiam; et deducet te mirabiliter dextera tua.“ Wie die Kirche heute noch gerade diese Texte im Meßbuch und Brevier in übertragenem Sinne anwendet, so sah sich auch die Exegese von den Väterzeiten her vor die Aufgabe gestellt, Vers 5 und 6 geistig zu deuten. Es fehlte eben der hebräische Text, den die neue lateinische Übersetzung, das Psalterium Pianum, mit den Worten wiedergibt: Cinge gladium tuum super femur, decorem tuum et ornatum tuum . . . Hier geht darum die Exegese des F. J. die überlieferten Wege.

Mit Hieronymus, Augustin, Cassiodor und Alcuin geheimnißt er in die häufig gebrauchten Worte einen geistigen Sinn hinein, obwohl sie zunächst nur sagen wollen: „Gürte dein Schwert an die Seite, du Held, deine prächtig glänzende Wehr! Glück auf, zieh hinaus für Treue und Gerechtigkeit, und deine Rechte wird dich Heldentaten lehren.“ Statt dessen schreibt er: „Specie tua, scilicet humanitatis, et pulchritudine tua, scilicet deitatis, intende prospere, id est hominem misericorditer liberando, procede ut sponsus de vtero virginis, et regna in fide, homini tuam potenciam ostendendo. Propter veritatem promissionum inplendam et mansuetudinem in te et in tuis ostendendam et iusticiam in bonos et malos exercendam, et deducet de populo ad populum, ut cognoscaris mirabiliter per miracula, que faciet dextera tua potens.“

Auch in Vers 7 dringt er nicht zum Literalsinn vor. Wie vor ihm Augustin und Cassiodor bleibt er nicht im Bilde des starken Herrschers, der den Bogen in der Hand trägt und seine scharfen Pfeile in die Reihen der Feinde schießt. Er zieht wieder die allegorische Exegese vor und deutet die Pfeile als die göttlichen Worte, die die Herzen der Menschen wie Pfeile durchdringen, d. h. den Verstand und das Herz der Menschen bezwingen und zur Unterwerfung unter den Messias nötigen.

Vers 8 und 9 werden von F. J. in Anlehnung an Augustin, Cassiodor und Alcuin im buchstäblichen Sinne gedeutet: der Messias ist Gott-König. Als solcher übt er ein vollkommen gerechtes Richteramt aus: „judiciaria et regalis potestas, deus, est in seculum seculi, quia virga, id est sceptrum et gubernacio directionis, est virga regni tui, qua regit iustos et percutit iniquos“ (Cod. Wolfenb.). Seine menschliche Natur wurde in der Himmelfahrt mit dem Öl der Freude durch Hinzuziehung zum himmlischen Gastmahl gesalbt.

In der Erklärung des 10. Verses greift F. J. vom buchstäblichen Sinn wieder zum geistigen Sinn. Mit Cassiodor, Augustin, Alcuin und einer glossa interlinearis tut er in Verbalexegese, indem er die Worte myrrha, gutta und casia nicht in ihrer Zweckbedeutung als wohlriechende Ingredienzen nimmt, die dem Freudenöl gleichsam beigemischt sind, sondern in ihrer symbolischen Bedeutung: „Mirra est species amara et vermes arcet, gutta pellit inflaturas et tumores, cassia in locis aquosis nascitur et crescit et inmersum bene olet, quasi diceret: mirra, id est carnis mortificacio, gutta humilitas et cassia, id est fides in baptismo accepta, spirabunt aliis per bonum exemplum vestimentis tuis, id est sanctis, qui ornant ecclesiam . . .“ (Cod. Wolf.). In der Exegese zu a vestimentis tuis und a domibus eburneis weicht er von der buchstäblichen Erklärung ab; denn zunächst schimmert in diesen Bildern die Hochzeit des Königssohnes durch, in der Anwendung aber meint er die von Tugenden duftenden Gewande der menschlichen Natur Christi und diejenigen der Kirche oder der reinen Bräute Christi, deren Gnadenleben aus Christus emaniert: „a domibus eburneis, id est a cordibus castis, in quibus deus habitat, ex quibus odoramentis virtutum delectauerunt te, id est delectabilem habuerunt te filie regum terrenorum in honore tuo genite et a te dicte cristiane filie . . .“ (Cod. Wolf.).

In seiner Exegese zu Vers 11, die F. J. den Glossen Cassiodors und Augustins entleiht, bleibt er beim nächstliegenden Sinn und sieht in der regina die Kirche als Braut des Gottkönigs, ohne indes der Synagoge als der Erstlingskirche und Mariens als der Königin der Weltkirche Erwähnung zu tun. Auch die Erklärung des golddurchwirkten Gewandes als der Tugenden und Verdienste der Kirche hält sich im Rahmen der messianischen Deutung. Die weiteren Erklärungen indes, z. B. zu circumdata varietate, tragen wieder einen ausgesprochen typischen Charakter und verlieren sich im Strombett mystischer Auslegungen.

Vers 13 wird von F. J. teils im Literalsinn, teils im geistigen Sinn gedeutet. Wenn er in dem reichen, mächtigen Tyrus eine Darstellung der die Synagoge umgrenzenden Heidenvölker sieht, eine Auffassung, die er mit Augustin, Hieronymus und Cassiodor teilt, so kann man ihm nur das Zeugnis eines nüchternen Exegeten ausstellen. Wenn er dann

mit den genannten Vätern tyrus als angustia auffaßt, wie er es tatsächlich tut (Et filie tiri, id est gentes et angustia peccatorum — [Cod. Wolf.]), so verliert er sich wieder in der moralischen Auslegung.

Vers 14: Die filia ist nach F. J. die Synagoge, die noch allzusehr auf ihre heilsgeschichtliche Bevorzugung pocht, sich der fleischlichen Abstammung von Abraham rühmt, die seelische Infektion nicht genügend beachtet, die sie sich durch ihre Berührung mit der Heidenwelt Babyloniens zugezogen hat, und die sich in übertriebenem Selbstbewußtsein in die Brust wirft. Würde sie auf die Propheten hören und dem Messias ihr Ohr öffnen, er würde sich nach ihrer Schönheit sehnen.

In Vers 15 wird der Vulgatatext ihm zur Falle, der auf die innere Herrlichkeit der Kirche zu deuten scheint (omnis gloria filiae regis ab intus), während der hebräische Urtext einfachhin die Tugendschönheit der Braut besingen will, so wie sie sich in der christusgläubigen Kirche aller Zeiten dem Auge Gottes darstellt (Tota decora ingreditur filia regis, texturae aureae sunt amictus eius: Psalterium Pianum). F. J. exegesiert mit Cassiodor, Augustin und Hieronymus in abgekürzter Form, wie folgt: „Omnis gloria eius, scilicet filie regis, est ab intus, id est consciencia bona, et in fimbriis aureis, id est in caritate conseruata, scilicet in fine seculi — fimbria enim extremitas vestimenti — quia regina est circumamicta varietatibus virtutum et meritorum“ (Cod. Wolf.). Diese typische Auslegung, so geistreich, wie sie in sich ist und so annehmbar sie erscheint, hat mit dem Literalsinn nur wenig gemein.

In Vers 16 und 17 entfernt sich F. J. insofern nicht vom Literalsinn, als er den Grundgedanken des Liedes, der mit dem des Hohenliedes zusammenklingt: die Vermählung des Gottkönigs mit der Synagoge und durch diese mit den Heidenvölkern, weiterführt, wozu ja auch der Wortlaut des Textes drängte. Doch zog er den mystisch-moralischen Sinn vor, wie folgende Texte, die sich an Cassiodor, Augustin und Alcuin anlehnen, beweisen: „Adducentur oportuna predicacione regi sponso virgines, id est robusti et fortes, proxime eius et vidue, caste et infirmi, qui sunt in secundo gradu, afferuntur tibi nuptiali predicacione, quia ille sexus fragilis vicit corporis passiones, adducentur tanquam viui lapides in templum regis, id est in iherusalem futuram“ (Cod. Wolf.).

Die Schlußverse 18—20 münden wieder in den Grundgedanken des Liedes ein: in die Errichtung des durch den Gottkönnig geschaffenen Weltreiches der Kirche. F. J. vertritt hier keinen anderen Gedanken, auch nicht in der Erklärung einzelner Worte. Den Exegeten Cassiodor, Hieronymus und Augustin folgend, schreibt er: „Pro patribus tuis, scilicet antiquis idolorum cultoribus, nati sunt tibi filii, id est: pauperes apostoli, constitues eos principes super omnem terram, non in vno loco. Memores erunt nominis tui, domine, in omni generacione et generacionem tuam gloriam predicando. Propterea populi ad te conuersi confitebuntur tibi, id est laudabunt te in eternum et in seculum seculi, id est in futuro, vbi erit laus eterna“ (Cod. Wolf.).

Der Vergleich der Textproben aus dem Psalterium glossatum mit dem Kommentar des P. Lombardus hat ergeben, daß sich F. J. zwar von der übertriebenen allegorischen Erklärung ferngehalten, daß er aber trotzdem der allegorischen Methode seiner Zeit und der Vergangenheit den Tribut gezollt hat. Sowohl die Ausführungen im Prooemium als die Erklärungen des 44. Psalmes hat er nur teilweise angenommen. Wie weit die mäßige Verwendung der Allegorie in seiner Kürzungsmethode begründet lag oder in seiner Neigung zur nüchternen Exegese, ist aus seiner Arbeit nicht zu ersehen. Ein wesentliches Abrücken von der traditionellen exegetischen Methode, der Ansatz einer ausgesprochen kritischen Methode, tritt nirgendwo auffällig zu Tage.

Zusammenfassung

1. Im Rückblick auf die Untersuchung glauben wir sagen zu können, daß die in der Sammelhandschrift Cod. Görlitz 122 anonym enthaltene Psalmenglosse mit großer Wahrscheinlichkeit als das ‚Psalterium glozatum' des Fr. Johannes von Sommerfeld verifiziert wurde. Dies scheint uns für die Kenntnis der handschriftlichen Psalmenliteratur eine wertvolle Bereicherung zu sein. Es waren verschlungene Wege, die von Wolfenbüttel nach Görlitz führten, aber es waren Wege ohne Sprünge. Die historische Notiz des Cod. 3026 der Herzog-August-Bibliothek führte langsam über das Werk ‚Reformationsgeschichtliches aus Kursachsen' von P. Doelle in das Ratsarchiv Görlitz und in die Milichsche Bibliothek, wo dank der sorgfältigen archivalischen Arbeit jener glücklich erhalten gebliebene Sammelkodex untergebracht war, der das anonyme ‚Psalterium glozatum' des Fr. Johannes enthielt. Wenn es sich bestätigt, daß der Codex durch Kriegseinwirkung verloren gegangen ist, so existiert er nur noch in der uns vermittelten Fotokopie weiter.

2. Wir konnten den Psalmenkommentar des Fr. Johannes von Sommerfeld in insgesamt 5 Hss nachweisen, wozu wahrscheinlich noch 2 oder 3 nicht erreichbare Hss der Prager Universitätsbibliothek kommen. Die Edition der beiden messianischen Psalmen 2 und 21, die wir auf Grund der 3 Hss von Görlitz (G), von Wolfenbüttel (W) und von Innsbruck (Oe) hergestellt haben, sowie weitere Proben und Vergleiche geben uns einen Einblick in die Eigenart seines Kommentars: in seine Quellen (Petrus Lombardus, Glossa ordinaria: Augustin, Cassiodor, Alcuin u. a.) und die Art und Weise ihrer Auswertung, in seine der Tradition und seiner Zeit gemäße größtenteils rein allegorische Exegese, insbesondere in den christologisch-ekklesiologischen Charakter seiner Psalmendeutung.

Mag auch Johannes von Sommerfeld nicht zu den großen Theologen seines Jahrhunderts zählen, mag auch seinem Psalmenkommentar keine selbständige Bedeutung zukommen, er ist doch ein wichtiger und willkommener Zeuge für die Eigenart und den Geist der immer noch so wenig bekannten mittelalterlichen Schrifterklärung.

3. Die zwei Bücherei-Kataloge der Franziskaner-Bibliothek Görlitz aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, der Zeit, da Fr. Johannes dort wirkte, die bis zum zweiten Weltkrieg zum Teil noch in Urschrift erhalten waren, liegen hier in erstmaliger Bearbeitung vor. Sie sind enthalten in dem Kapitel: ‚Der Exeget'.

Ich darf wohl annehmen, daß die Studie nicht ganz ungeeignet ist, die Erforschung der handschriftlichen lateinischen Bibelkommentare ein wenig anzuregen und zu fördern. Den Einsichtigen ist bekannt, daß auf diesem theologischen Gebiete noch viel unbearbeitetes Material zu heben ist. Nachdem Prof. Stegmüller, Freiburg, einen Überblick über den reichen Bestand an handschriftlichen Bibelkommentaren gegeben hat, ist den Theologen ein weites Forschungsfeld eröffnet

worden, das um so verlockender ist, als es u. a. in den Geist der Väterexegese einführt, der dem liturgischen Leben der Kirche so nahesteht. Eine stärkere Beachtung der handschriftlichen Bibelkommentare ist auch deshalb zu wünschen, weil sich die Begegnung der Neuzeit mit dem Mittelalter erfahrungsgemäß immer fruchtbar ausgewirkt hat. Im Lexikon für Theologie und Kirche folgen sich unter der Sparte ‚Bibel' mehr als 25 Stichworte, die alle um das Problem der Bibelforschung kreisen, von handschriftlichen Bibelkommentaren ist weniger die Rede; das Stichwort fehlt.

Unsere Untersuchungen zur Psalmenglosse des Frater Johannes von Sommerfeld wollen keine allgemeine Aussage etwa über den Stand der Theologie der Franziskaner in der Lausitz sein, noch viel weniger über die Theologie im Meißener Kulturkreis; sie wollen nur zeigen, daß die Glosse des Frater Johannes in Görlitz und in einigen Klöstern des Franziskanerordens der Kustodie Goldberg und im Kloster Neuzelle bekannt war. Großzügigere geistesgeschichtliche Feststellungen zur Theologie des 14. Jahrhunderts, etwa im Meißener Kulturkreis, harren noch der Bearbeiter.

Zur Datierung der Sentenzenkommentare des Petrus Johannis Olivi und des Petrus de Trabibus

Von Valens Heynck OFM

In der Festgabe für Clemens Baeumker „Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters" gab der Olivi-Forscher Bernhard Jansen einen ersten zusammenfassenden Überblick über Petrus de Trabibus, sein Leben, seine spekulative Eigenart, insbesondere über sein Verhältnis zu Petrus Johannis Olivi, soweit das auf Grund des damals allein bekannten ersten und zweiten Buches seines Sentenzenkommentars möglich war[1]. Zu gleicher Zeit hatte auch E. Longpré in einem in den Studi Francescani erschienenen kurzen Aufsatz dasselbe Thema behandelt[2]. Inzwischen haben zahlreiche neuere Untersuchungen unsere Kenntnisse von beiden Theologen erweitert und vertieft[3]. Bedeutsam war vor allem, daß es gelang, Teile von dem eigentlichen Sentenzenkommentar Olivis wiederaufzufinden[4] und einen schon länger bekannten Kommentar zum vierten Sentenzenbuch als ein Werk des Petrus de Trabibus nachzuweisen[5]. Die Datierung dieser beiden Sentenzenkommentare ist bisher noch unsicher. Wir wollen im folgenden nachzuprüfen versuchen, ob sich ihre Abfassungszeit etwas näher bestimmen läßt.

I. Der Sentenzenkommentar des Petrus Johannis Olivi

Man wußte seit langem, daß Petrus Johannis Olivi, einer der fruchtbarsten theologischen Schriftsteller des 13. Jahrhunderts, zwei Sentenzenwerke verfaßt hat, eine nach den Sentenzenbüchern geordnete Summa und einen eigentlichen Sentenzenkommentar. B. Jansen glaubte in den Olivi zugehörigen Quästionen des Cod. Vat. lat. 1116 das zweite Buch des Sentenzenkommentars entdeckt zu haben und veranstaltete davon eine kritische Ausgabe[6]. Jos. Koch stimmte ihm zu und machte in seinem 1930 erschienenen Aufsatz „Der Sentenzenkommentar des Petrus Johannis Olivi" genaue Angaben über die von den übrigen Büchern erhaltenen Quästionen[7]. Freilich betonen beide, daß man hier nicht von einem Kom-

[1] B. Jansen, Petrus de Trabibus. Seine spekulative Eigenart oder sein Verhältnis zu Olivi, in: Abhandlungen zur Geschichte des Mittelalters, Münster 1923, 243—254.

[2] E. Longpré, Pietro de Trabibus. Un discepolo di Pier Giovanni Olivi, in: Studi Francescani 8 (1922) 267—290.

[3] Vgl. V. Heynck, Zur Bußlehre des Petrus Johannis Olivi, in: FranzStud 38 (1956) 39, Anm. 1; A. Teetaert, Pierre de Trabibus, in: DictThCath XII/2, col. 2049—1264 und die dort verzeichnete Literatur; dazu jetzt: F. Simoncioli, La libertà umana in Pietro di Giovanni Olivi e Pietro de Trabibus, Quaracchi 1955.

[4] V. Doucet, De operibus manuscriptis Fr. Joannis Olivi in bibliotheca Universitatis Patavinae asservatis, in: ArchFrancHist 28 (1935) 156—197. 408—442.

[5] G. Gàl, Commentarius Petri de Trabibus in IV librum Sententiarum Petro de Tarantasia falso inscriptus, in: ArchFrancHist 45 (1952) 241—278.

[6] Fr. Petrus Joannis Olivi, Quaestiones in secundum librum Sententiarum, edidit Bernardus Jansen S. J. (Bibliotheca Franc. Medii Aevi, tom. IV, V, VI), Ad Claras Aquas 1922, 1924, 1926.

[7] Jos. Koch, Der Sentenzenkommentar des Petrus Johannis Olivi, in: RechThAncMéd 2 (1930) 290—310.

mentar im strengen Sinne des Wortes sprechen könne. Bald darauf konnte aber V. Doucet mit überzeugenden Gründen dartun[8], daß es sich bei den von Jansen edierten und den von Koch handschriftlich nachgewiesenen Quästionen um die *Summa quaestionum super sententias* handelt und davon der eigentliche Sentenzenkommentar zu unterscheiden ist. Es gelang ihm, in zwei Codices der Universitätsbibliothek Padua zahlreiche Quästionen dieses Sentenzenkommentars festzustellen. Davon gehören 23 dem zweiten Buch, 1 dem dritten und 79 dem vierten Buch an[9]. Während die Summa eine Sammlung von gesondert entstandenen Quästionengruppen bietet, die nachträglich vom Verfasser in losem Anschluß an die Sentenzenbücher geordnet wurden, unterscheidet sich das zweite Werk in seiner Anlage in nichts von den Sentenzenkommentaren der übrigen Theologen jener Zeit: es bringt eine zusammenhängende Behandlung der philosophisch-theologischen Fragen, die damals bei der Erklärung der Sentenzenbücher erörtert wurden, und teilt den Stoff in Distinktionen, Artikel und Quästionen. Läßt sich nun die Abfassungszeit dieser beiden Sentenzenwerke näher bestimmen?

Zum besseren Verständnis des Folgenden müssen wir hier zunächst kurz auf das Leben Olivis, insbesondere auf den Verlauf der gegen ihn geführten Prozesse eingehen[10]. 1248 oder 1249 zu Sérignan in der Languedoc geboren, trat Olivi bereits mit 12 Jahren in dem benachbarten Kloster Berzier (Provence, Kustodie Narbonne) in den Franziskanerorden ein. Nach Vollendung des üblichen Studienganges wurde er zur weiteren Ausbildung nach Paris geschickt. Man nimmt heute allgemein an, daß er dort auch als Bakkalar über die Sentenzen las; das Magisterium aber erlangte er dort nicht. In den 70er Jahren finden wir ihn als Lektor am Ordensstudium in Montpellier. Hier erregte er bald durch manche neuartige und kühne Lehrmeinungen Aufsehen und Unwillen. Schon unter dem Generalate des Hieronymus von Ascoli (1274—1279) mußte er sich deswegen verantworten. Es scheint, daß er damals dem Ordensgeneral befriedigende Erklärungen geben konnte und weiter unbehelligt blieb.

Eine zweite Anklage, bald nach 1280, traf ihn härter. Ein gewisser Fr. Ar. (vielleicht Arnaldus von Roccafolio, oder Arnaldus Galhardi), der mit ihm als Lektor in Montpellier tätig war, erstattete beim Ordensgeneral Bonagratia (1279—1283) eine Anzeige gegen ihn und legte eine Liste von 19 seinen Schriften und Äußerungen entnommenen irrigen Sätzen vor. Olivi antwortete mit einer Gegenanzeige und reichte eine Liste von 31 falschen Thesen seines Gegners ein. Ausgangspunkt und tieferer Grund für diese gegenseitige Verketzerung waren gegensätzliche Auffassungen in der Ordensarmut. Olivi gehörte zur strengeren Richtung der Spiritualen, die für die Reinheit und Treue in der Beobachtung der ursprünglichen franziskanischen Armut eiferten, und galt mehr und mehr als ihr geistiger Führer. Sein Gegner dagegen vertrat die Anliegen der Kommunität, die im Interesse einer fortschrittlichen Ordensentwicklung und besseren Wirksamkeit eine weitgehende Milderung für angebracht hielten und auch praktisch durchführten. Olivis Rechtfertigungsschreiben, das er durch seinen Provinzial zusammen mit einer Erklärung

---

[8] Doucet, De operibus 410 ff.

[9] Vgl. die Übersicht bei Doucet, De operibus 423 ff.

[10] Vgl. zum folgenden: Fr. Ehrle, Petrus Johannis Olivi, sein Leben, seine Schriften, in: ArchLitKirch 3 (1887) 459—552; Jos. Koch, Die Verurteilung Olivis auf dem Konzil von Vienne und ihre Vorgeschichte, in: Schol 5 (1930) 489—522; D. Laberge, Fr. Petri Joannis Olivi O. F. M. tria scripta sui ipsius apologetica annorum 1283 et 1284, in: ArchFrancHist 28 (1935) 115 ff (Einleitung).

über die Irrigkeit und Gefährlichkeit der Ansichten des Fr. Ar. dem Ordensgeneral überreichte, genügte diesem offenbar nicht. Er verurteilte seine Thesen und ließ seine Schriften einziehen. In diese Jahre fällt wohl der Brief, den Olivi an einige Freunde, darunter einen gewissen Fr. R. de Camliaco, richtete, worin er sich wegen der ihm zur Last gelegten Äußerungen verteidigt. Das Generalkapitel des Ordens, das 1282 in Straßburg tagte, ordnete, wohl auf einen Bericht des Generals hin, eine neue gründliche Untersuchung der Schriften Olivis durch die ersten Autoritäten des Ordens an. Sie erfolgte 1283 durch vier Pariser Magistri und drei Bakkalare. Die Kommission faßte ihr Urteil über die beanstandeten Sätze mit genauer Angabe ihres Fundortes in einem Rotulus zusammen und fügte die sog. „Littera septem sigillorum" hinzu, eine Art Glaubensbekenntnis, das den irrigen Sätzen Olivis die richtige Lehre entgegenstellt[11]. Olivi wurde nach Avignon zitiert und mußte vor einem Vertreter des Generals Widerruf leisten und die Littera unterschreiben. Er tat es nur mit vielen Vorbehalten, wie aus der „Responsio quam fecit Petrus Joannis ad litteram magistrorum praesentatam sibi in Avione" hervorgeht. Als Olivi 1285 wieder in den Besitz seiner Schriften gekommen war, richtete er an seine Pariser Zensoren ein umfangreiches Rechtfertigungsschreiben.

Die Bestimmungen des Generalkapitels von Mailand 1285 lassen erkennen, daß die Olivi-Angelegenheit immer noch nicht endgültig bereinigt war. Es ordnete an, daß in den einzelnen Provinzen sorgfältig nach den Quästionen oder Schriften des Fr. Petrus Johannis geforscht werde, diese eingezogen und ihre Lektüre nicht gestattet werden dürfe, solange nicht der Generalminister anders bestimmt habe. Erst das Kapitel von Montpellier (Pfingsten 1887), auf dem Matthäus von Aquasparta zum Ordensgeneral gewählt wurde, brachte Olivi seine volle Rehabilitation; er wurde zum Lektor an dem angesehenen Ordensstudium in Florenz ernannt. Wenige Jahre darauf, unter dem Generalat des Raymund Gaufredi, der Olivi ebenfalls wohlgesinnt war, wurde er als Lektor nach Montpellier zurückgerufen. Es scheint, daß er seitdem wegen seiner philosophisch-theologischen Lehranschauungen nicht mehr behelligt wurde. 1295 finden wir ihn in Narbonne. Bald nach seinem Tode 1298 brach aber der Sturm gegen ihn wiederum los. Der neue Generalminister, Johannes de Murro, ein scharfer Gegner der Spiritualen, ließ alle Schriften Olivis einziehen, ordnete ihre Verbrennung an und setzte auf ihren Besitz die schwersten Strafen. Zehn Jahre später versuchte die Kommunität zunächst vor dem Papst in Avignon und dann auf dem Konzil von Vienne mit allen Mitteln die Verurteilung Olivis als Häretiker zu erreichen. Sie ließ durch den angesehenen Augustinertheologen und damaligen Erzbischof von Burges, Ägidius Romanus, ein Gutachten über 24 den Schriften Olivis entnommene Artikel ausarbeiten und reichte auf dem Konzil am 1. März 1311 eine 8 Artikel umfassende Anklageschrift ein. Olivi fand aber in dem Spiritualenführer Ubertin von Casale einen kundigen und geschickten Anwalt und Verteidiger. In der dogmatischen Konstitution des Konzils, die nur zu drei Punkten aus dem Anklagematerial eine Entscheidung trifft, wird der Name Olivis nicht genannt[12].

Die verschiedenen Schriftstücke dieses Oliviprozesses geben uns nun die Möglichkeit festzustellen, welche Schriften Olivis bis 1280/83 sicher vorlagen. Zwar ist uns der Rotulus, in dem die Pariser Zensoren die Fundstellen der beanstandeten Sätze angegeben hatten, nicht mehr erhalten; aber Olivi selbst gibt uns in seinem

[11] Diese Littera septem sigillorum ist erst vor kurzem durch G. Fussenegger wieder aufgefunden worden; vgl. seine Studie: „Littera septem sigillorum" contra doctrinam Petri Joannis edita, in: ArchFrancHist 47 (1954) 45—53.

[12] Vgl. E. Müller, Das Konzil von Vienne 1311—1312. Seine Quellen und seine Geschichte, Münster 1934, 236—386; Jos. Koch, Das Gutachten des Aegidius Romanus über die Lehren des Petrus Johannis Olivi. Eine neue Quelle zum Konzil von Vienne (1311—1312), in: Scientia Sacra, Köln 1935, 142—168.

Rechtfertigungsschreiben an die Zensoren ebenfalls darüber Auskunft[13]. Und hier zeigt sich nun, daß nirgends von einem Sentenzenkommentar die Rede ist, sondern immer nur von einzelnen Quästionen, deren Titel genau angegeben werden[14], aber ohne jede Buchbezeichnung, wie sie in diesen Schriftstücken bei der Zitierung von Sentenzenkommentaren üblich ist[15]. Die Quästionen betreffen philosophische und theologische Probleme oder Fragen der evangelischen Vollkommenheit und der franziskanischen Armut. Wichtig ist nun, daß uns alle diese Quästionen heute noch erhalten sind: sie gehören entweder zur Summa quaestionum, soweit sie philosophisch-theologischen Charakter haben, oder zu den die Ordensobservanz betreffenden Schriften[16]. Auch in seiner Anklageschrift gegen Fr. Ar. spricht Olivi stets nur von einzelnen Quästionen, u. a. von solchen über die Eucharistie, die ebenfalls auf uns gekommen sind und zum vierten Buch der Summa zählen[17]. In seinem Briefe an Fr. R. de Camliaco hören wir von Quaestiones de gratia, die er verfaßt habe[18]; sie sind leider noch nicht wieder aufgefunden worden. Ubertin von Casale gibt uns für zwei der beanstandeten theologischen Thesen, nämlich die Gnadenwirksamkeit der Kindertaufe und das Wesen des sakramentalen Charakters, die schon auf der ersten Anklageliste des Fr. Ar. stehen, den genauen Fundort an: „Tractatus de sacramentis", „Magna quaestio de merito Christi", „Quaestio de signis voluntariis"[19]. Auch hier handelt es sich um Teile vom dritten und vierten Buch der Summa; das gilt vor allem auch von dem Traktat über die Sakramente, da uns Ubertin hier eine längere Stelle mitteilt, die sich wörtlich in der Summa wiederfindet[20].

---

13 Sein Rechtfertigungsschreiben ist von D. Laberge ediert worden: D. Laberge, Fr. Petri Joannis Olivi O. F. M. tria scripta sui ipsius apologetica annorum 1283 et 1284, in: ArchFrancHist 28 (1935) 115—155. 374—407; 29 (1936) 98—141. 365—396. (Im folgenden zitiert als Laberge.)

14 So heißt es etwa: „aliud dictum meum sumptum ex quaestione: ‚an in divinis sit personalis productio', scilicet ex corpore solutionis principalis" (Laberge 141); „aliud dictum meum sumptum ex quaestione ‚an conservatio rerum in esse sit aliud quam earum creatio': in solutione secundi argumenti . . ." (Laberge 153); „aliud dictum meum, sumptum ex quaestione ‚an universalia sint in suis individuis secundum suam universalitatem', in quinta columna principalis solutionis . . ." (Laberge 154).

15 Vgl. etwa folgende Stellen: „. . . aperte videtur ponere Frater Bonaventura, in primo suo, quaestione, ‚an in divinis . . .' dicens in ultima . . ." (Laberge 151); „. . . Bonaventura lib. II, quaestione de augmento caritatis dicit . . ." (Kampfschrift gegen Fr. Ar.: Impugnatio XXXVII articulorum, ediert in: Petrus Johannis Olivus Provencalis Ord. Min., Quodlibeta et impugnationes . . ., Venetiis 1509, f. 44d, 49d); „Item etiam vult, si bene recolo, frater Joan. de pecham in primo" (ebd. 49c); „Hoc est contra Bonaventuram, lib. II, d. 31" (ebd. 53a); „. . . et frater Bonaventura in primo et frater G de Mara clare eam tenet in primo . . ." (Ubertin von Casale in seiner Verteidigungsschrift Olivis, ediert bei Fr. Ehrle, Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne, in: ArchLitKirch 2 (1886) 377—416, vgl. 393); „Nam frater Johannes Scotus in III suo dist. II, quaest. Ia" (ebd. 405).

16 Laberge hat in seiner Edition die Fundstellen genau angegeben.

17 Vgl. Quolibeta et impugnationes . . . f. 63rb; Koch, Der Sentenzenkommentar Olivis 301.

18 „Cum enim gratia dicat habitum animae accidentalem, sicut in quaestionibus meis de gratia totis viribus nixus sum probare et est in papiris meis . . ." (Quodlibet et impugnationes . . ., f. 52vb).

19 Vgl. Ehrle, Zur Vorgeschichte des Concils v. Vienne 395 ff.

20 Ehrle, ebd. 397; vgl. dazu Cod. Vat. Burgh 173, f. 62rb.

Aus den Bemerkungen Olivis geht hervor, daß es sich bei diesen Quästionen um Schriften handelt, die in dieser Form noch nicht für die Öffentlichkeit bestimmt waren, die er selbst jedenfalls noch nicht ediert hatte. Er beklagt es, daß manche seiner Quästionen, die er zur eigenen Schulung „satis discrete" niedergeschrieben habe, von Mitbrüdern gegen seine Absicht, ja gegen seinen ausdrücklichen Willen veröffentlicht worden seien[21]. Bei der Verteidigung einer bestimmten ihm zur Last gelegten Äußerung drückt er sein Erstaunen darüber aus, daß er so etwas habe sagen und schreiben können, und fügt dann zur Entschuldigung hinzu: In meinen Quästionen wird gewiß manches Inkorrekte zu finden sein; denn sie sind gegen meinen Willen durch einige veröffentlicht worden, ehe ich sie sorgfältig durchgesehen und verbessert hatte[22]. An einer anderen Stelle betont er, er habe einen bestimmten Satz wohl geschrieben, aber in der Schule nichts dergleichen geäußert und es mißfalle ihm, daß ein solcher Ausspruch veröffentlicht worden sei[23]. Olivi berichtet nur von einem Büchlein, das er selbst bis 1285 herausgegeben habe: libellus de paupere usu[24]. Offenbar hat er aber später manche seiner Quästionen ediert. Das gilt sicher von den Quaestiones ordinatae des zweiten Buches der Summa[25]. Ob das auch für die übrigen Bücher der Summa zutrifft, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Vielleicht ist das beim Tractatus de sacramentis der Fall; denn ihn zitiert Olivi selbst in seinen wahrscheinlich nach 1285 entstandenen Quodlibeta[26], von denen er anscheinend ebenfalls eine Ordinatio veranstaltet hat[27].

Es ist auffällig, daß in den vielen bis zum Konzil von Vienne sich hinziehenden Schriftstücken zum Oliviprozeß niemals von einem Sentenzenkommentar Olivis die Rede ist. Daß er einen solchen verfaßt hat oder dem in Bruchstücken erhaltenen Kommentar eine Sentenzenvorlesung Olivis zugrunde liegt, darf nach den Forschungen von Doucet als sicher gelten. Es besteht nun die Möglichkeit, daß dieser Sentenzenkommentar seine Pariser Vorlesungen als Bakkalar wiedergibt, oder auf seine Lehrtätigkeit in Montpellier während der 70er Jahre, oder

---

21 „Duo igitur ex his mihi miranda occurrunt quae satis non sufficio admirari. Quorum prima est quia, sicut per viam valde fide dignam mihi datum est intelligi, de quibusdam scriptitationibus seu quaestiunculis meis, quas ad exercitationem aliqualis intelligentiae mihi datae satis secrete conscripseram, quod per fratres praeter meam intentionem, immo contra meam voluntatem expressam, sunt publicatae, quaedam sunt per vos vel aliquos vestrum excerpta, et in uno rotulo recollecta" (Laberge 132).

22 „Unde et miratus sum quo modo illa verba ibi a me posita fuerint, et praecipue quia illa conclusio non sequitur ex praedictis, nec ego in praemissis eam intendebam concludere, sed solum quod non videtur esse omnino univocum cum aliis sacramentis novae legis. Et certe in quaestionibus meis plura possunt esse incorrecta, quia, me nolente, per aliquos communicatae fuerunt, antequam eas diligentius correxissem" (Laberge 378).

23 „Istud etiam quamvis scripserim, in scholis tamen non dixi, nec mihi placuit huius dicti publicatio" (Laberge 129).

24 „. . . quorum auctoritates tam in quaestione praedicta quam in libello De paupere usu, quem ex causa urgente edidi, recitavi. Et certe tam in libello quam in quaestione praedicta . . ." (Laberge 383; vgl. auch 386).

25 Vgl. Koch, Sentenzenkommentar Olivis 293.

26 „. . . prout in communi tractatu de sacramentis ostendi", Quodlibet IV, q. 25: ed. cit. 31v.

27 Vgl. Koch, Sentenzenkommentar Olivis 293.

endlich auf sein Lektorat in Florenz (1287/88) und wiederum in Montpellier (um 1290) zurückgeht. Doucet hat die erste und letzte Möglichkeit in Betracht gezogen und kommt zu dem Schlusse, daß die heutige Fassung sicher später als 1281 anzusetzen ist; denn es wird im vierten Buch, d. 17, q. 12 die Bulle Martins IV. „Ad fructus uberes" vom 13. Dezember 1281 zitiert und von dem Streit berichtet, der damals über die Berechtigung, die Beichte von Weltleuten zu hören, zwischen den Mendikanten und dem Weltklerus entbrannt war. Doucet meint jedoch, es sei damit nicht ausgeschlossen, daß dem Kommentar doch die offenbar früher anzusetzenden Pariser Vorlesungen zugrunde liegen; denn Olivi könne ihn, wie er es auch mit seinen übrigen Schriften getan habe, später neu bearbeitet, diese Quästion hinzugefügt und erst dann herausgegeben haben[28].

Wir möchten demgegenüber aber folgendes zu bedenken geben: Zunächst steht Olivis Pariser Vorlesungstätigkeit als Bakkalar keineswegs so sicher fest, wie das gewöhnlich angenommen wird; sie scheint uns im Gegenteil sehr problematisch zu sein. Fr. Ehrle bemerkt in seinem für die Olivi-Forschung grundlegenden und bis heute nur in wenigen Punkten überholten Aufsatz zu dem Pariser Studium Olivis folgendes[29]:

„Ich halte es für mehr als wahrscheinlich, daß die großen Hoffnungen, welche seine außerordentlichen Anlagen und sein unermüdlicher Studieneifer in den Ordensobern erweckten, dieselben veranlaßten, ihn wenigstens zur Vollendung seiner Studien nach Paris zu schicken. Auf Paris oder Oxford weist die durchaus schulgerechte Fassung und reiche Mannigfaltigkeit seiner Schriften sowie die in ihnen zu Tage tretende Belesenheit hin; hierfür spricht seine Verwendung als Lesemeister an Ordensstudien von der Bedeutung wie Montpellier und Florenz. Sodann soll ihm, wie wir eben hörten, sein gesammtes Wissen in Paris durch göttliche Erleuchtung zu Theil geworden sein, und zwar doch wohl, bevor er dasselbe im Lehramte und in seinen Schriften an den Tag legte. Endlich können wir hierfür das Zeugnis des Bartholomäus von Pisa anführen, der in seinem 1385 begonnenen ‚Liber conformitatis' also schreibt: ‚Fr. Petrus Joannis, hic bachalarius formatus Parisius, qui opera praeclara super sententias ac super totam sacram scripturam faciendo et alia mundo sui famam perennem dimisit.' Aus dieser Stelle ersehen wir auch, daß Petrus, nachdem er allen Anforderungen der Pariser Studienordnung Genüge geleistet hatte, einer der wenigen Auserwählten war, welche des Doktorates würdig erachtet wurden. Warum er trotzdem auf dem Grad eines Bacalarius stehen blieb, ist nicht bekannt."

Man wird hier gern zugestehen, daß aus diesen Gründen ein Studium Olivis in Paris große Wahrscheinlichkeit für sich hat. Olivi selbst spricht einmal davon, daß er während des Generalates des hl. Bonaventura in Paris geweilt habe; „me praesente" habe der Heilige in Paris vor dem versammelten Kapitel sehr eindringlich über die Ordensarmut gesprochen[30]. Ob man aber weiter gehen und auch auf ein Bakkalariat Olivis schließen darf, scheint mir doch höchst zweifelhaft zu sein. Man hat hier nur das Zeugnis des 100 Jahre später schreibenden Bartholomäus von Pisa, der vielleicht aus der Existenz des Sentenzenkommentars auf eine Sentenzenvorlesung in Paris geschlossen hat. Die zahlreichen zeit-

[28] Doucet, De operibus 422 f.
[29] Ehrle, Petrus Johannis Olivi, in: ArchLitKirch 3 (1887) 412.
[30] Ehrle, Petrus Johannis Olivi 517.

genössischen unseren Theologen betreffenden Schriftstücke wissen nichts dergleichen zu berichten. Man bedenke: Olivi, der 1260 mit 12 Jahren in den Orden eintrat, war 1270 erst 22 Jahre alt. Ich halte es für ausgeschlossen, daß er bis zu diesem Zeitpunkt als Bakkalar über die Sentenzen las, zumal wenn man sich vor Augen hält, wie begehrt dieses Amt war und wie wenigen diese Auszeichnung zuteil wurde. „Die Regel war, daß die Kandidaten erst nach langem Studium und einer Lehrtätigkeit in den Konventen vom Generalminister oder Generalkapitel nach Paris berufen wurden“[31]. Vor Vollendung des dreißigsten Lebensjahres wird schon damals niemand mehr das Bakkalariat erlangt haben. In der zweiten Hälfte der 70er Jahre weilte aber Olivi sicher als Lektor in Montpellier, wie wir bereits gehört haben. 1279, als er eben 30 Jahre alt war, treffen wir ihn in Rom; er verfaßte dort auf Bitten seines Provinzials eine Abhandlung über die Ordensarmut[32]. Eine Lectura Parisiensis nach 1281 hält auch Doucet für unmöglich[33].

Nun weist man gewöhnlich auf eine Äußerung Olivis in seinem Schreiben an seinen Freund Fr. R. de Camliaco hin, wo es heißt[34]:

„Veritatem dico in Christo Jesu et non mentior, testimonium mihi perhibente in Spiritu Sancto, quod quaedam grandi erubescentia quodamque conscientiae stimulo Parisienses ambitiones perhorrescens vobis et sociis vestris scribere non curavi, nisi aliquando et raro ex litteris mihi missis compulsus. Et longe ante praedixeram, non ut vates propheticus, sed instinctu interioris sensus inspiratus, quia etsi mundus vellet me ad ambitiones humani magisterii sublevare, Christus hoc nullatenus pateretur, addens quod etsi hoc propter peccata mea permitteret, quasi signum mihi esset reprobationis aeternae aut saltem abiectionis . . . Putasne innuisset Deus in cor Praelati mei, ut me tamquam suspectum de veritate aut forte tamquam falsarium veritatis abiceret, diffamaret, reprobaret ac condemnaret, ut sic tandem abiectum et humiliatum ille, qui humilia respicit et qui ignobilia et contemptibilia mundi elegit, ad suum familiare consortium et colloquium me indignissimum sola sua gratia traheret et elevaret?“

Olivi drückt hier also sein Mißfallen aus über das Streben nach „Pariser Ehren“ und meint, Christus werde es nicht zulassen, daß er zur Ehre eines menschlichen Magisteriums gelange, auch wenn die Welt ihn dazu erheben möchte. Und deshalb habe Gott dem Ordensgeneral eingegeben, ihn als Wahrheitsfälscher zu verwerfen, zu entehren und zu verurteilen. Man wird daraus schließen dürfen, daß Olivi wegen der ihm zur Last gelegten Irrtümer die Magisterwürde nicht erlangt hat. Daß ihm aber aus diesem Grunde nur die letzte Zulassung zum Magisterium nach Vollendung des Bakkalariates versagt wurde, geht aus diesem Text nicht hervor. Er läßt vielmehr auch die Erklärung zu, daß Olivi ursprünglich nach Bewährung in dem Ordensstudium von Montpellier für die Sentenzenvorlesung in Paris und das damals sich schon bald daran anschließende Magisterium vorgesehen war, daß der Ordensgeneral ihn aber wegen seiner gewagten und falschen Lehrmeinungen davon ausgeschlossen hat.

---

[31] F. Pelster, Nikolaus von Lyra und seine Quaestio de usu paupere, in: Arch FrancHist 46 (1953) 215. [32] Ehrle, Petrus Johannis Olivi 414 f.
[33] Doucet, De operibus 422. [34] Quodlibeta et impugnationes f. 51va.

Doucet scheint ferner anzunehmen, daß es sich bei dem vorliegenden Sentenzenkommentar Olivis um eine vom Verfasser selbst veranstaltete Edition handle. Auch das halten wir für wenig wahrscheinlich. Die knappe Form der Behandlung der einzelnen Quästionen läßt eher auf eine Reportation schließen. Wie ein Vergleich mit der Ordinatio der Summa zeigt, hätte Olivi bei einer Edition die einzelnen Fragen gewiß breiter ausgeführt. Wie auch Doucet betont, stammt die vorliegende Fassung des vierten Buches sicher aus der Zeit nach 1281, da hier, wie bereits erwähnt, die gegen Ende dieses Jahres erlassene Bulle „Ad fructus uberes" zitiert wird. Damit scheidet, falls es sich wirklich um eine Reportation handelt, auch die erste Lehrtätigkeit in Montpellier in den 70er Jahren als Entstehungszeit aus. Die Bemerkung *„iamdiu fuit et est in praesenti controversia magna inter quosdam clericos saeculares et quosdam religiosos habentes privilegium supradictum"*[35] läßt erkennen, daß bereits einige Jahre seit dem Erlaß der Bulle verflossen sind, der Streit aber noch immer in seiner ganzen Heftigkeit andauert. Das trifft für die Jahre vor und kurz nach 1290 zu[36].

So spricht denn alles dafür, daß es sich bei dem vorliegenden Sentenzenkommentar um eine Schülernachschrift der Vorlesungen handelt, die Olivi während seines Lektorates 1287/88 in Florenz oder auch um 1290 in Montpellier gehalten hat. Das erklärt auch, weshalb der Sentenzenkommentar in den Schriftstücken des Oliviprozesses niemals unter den Werken Olivis aufgeführt wird. Selbst Ubertin von Casale, ein so vorzüglicher Kenner der Werke seines Meisters, erwähnt ihn nie.

II. Der Sentenzenkommentar des Petrus de Trabibus

Über das Leben und die Lehrtätigkeit des Petrus de Trabibus wissen wir wenig[37]. De Trabibus, wie er in den Hss übereinstimmend heißt, weist auf einen Geburtsort Trabes hin. Ehrle und Jansen vermuten ihn in Südfrankreich (ehemalige Diözese Bazas), so daß Petrus also ein Landsmann Olivis gewesen wäre[38]. Delorme hält das für wenig wahrscheinlich[39]. Er gibt Sbaralea recht, der auf einen Franziskanerkonvent „de Trabe Bonantis" in der Kustodie Camerino (Italien) aufmerksam macht und diesen Ort als die Heimat des Petrus ansehen möchte. Es ist auffällig, daß Petrus de Trabibus, der doch, wenigstens in seinen philosophisch-theologischen Anschauungen, ein bedeutender Parteigenosse Olivis war, in den zeitgenössischen Dokumenten zum Oliviprozeß, in denen so manche Namen aus dem Kreis um den großen Spiritualenführer erscheinen, nicht genannt wird. Auch sonst finden wir seinen Namen nirgends erwähnt. Wir sind

---

[35] Sent. IV, d. 17, q. 12: Cod. 2094 d. Univ.-Bibl. Padua, f. 188v.

[36] Vgl. F. Delorme, Fr. Richardi de Mediavilla Quaestio disputata De Privilegio Martini papae IV, Quaracchi 1925, Einleitung; K. L. Hitzfeld, Krise in den Bettelorden im Pontifikat Bonifaz' VIII.?, in: HistJb 48 (1928) 1—30.

[37] Vgl. A. Teetaert, Pierre de Trabibus, in: DictThCath XII/2, col. 2049 ff.

[38] Ehrle, Petrus Johannis Olivi 459; B. Jansen, Petrus de Trabibus 245.

[39] F. Delorme, Pierre de Trabibus et la distinction formelle, in: La France Franciscaine 7 (1924) 255 ff.

hier ganz auf die Bemerkungen angewiesen, die Petrus selbst im Prolog zum ersten Buch seines Sentenzenkommentars niedergeschrieben hat. Hier heißt es[40]:

„Huius sententiae praedictae consideratione ego scriptor huius operis, cum in ordine meo, scilicet Fratrum Minorum, multis annis legissem et originalia Sanctorum et dicta magistrorum perlegendo, secundum etiam gratiam a Deo mihi datam meditando et inquirendo, plura circa libros Sententiarum, quae multis audientibus utilia videbantur cogitassem et auditoribus protulissem, non deterritus invidia aemulorum, quam necesse est pati frequenter ab aliquibus eos qui ceteros excellere videntur, nec displicentia seu improbatione multorum, qui audita probant vel improbant magis affectu consuetudinis quam iudicio rationis, imbecillitate ingenii nihil credentes bene dici nisi quod legere vel audire consueverunt, nec multiplicitate mearum debilitatum vel passionum, laborem sum ingressus magnum quidem mihi tum propter materiarum difficultatem, tum propter officii lectoris in loco solemni et cum scolaribus solemnibus continuationem, tum propter occupationes in inquirendo, dividendo, ordinando et exprimendo et propria manu scribendo diuturnitatis laboris, mei fructum quaerens divinae maiestatis honorificentiam et reverentiam et utilitatem fraternam, protestans nihil me intendere in toto opere simpliciter (-que) dicere asserendo nisi quod ex sacrae Scripturae auctoritate vel fidei veritate vel certae rationis necessitate probari potest, sed opinando et inquirendo potius, sicut alii discrete scribentes hactenus sunt locuti."

Wir können daraus entnehmen, daß Petrus de Trabibus dem Franziskanerorden angehörte, an einem berühmten Ordensstudium, wohl Generalstudium, als Lektor tätig war und seinen Sentenzenkommentar erst in reiferen Jahren nach einer längeren Lehrtätigkeit verfaßt hat. Diese Wirksamkeit muß vor 1300 liegen.

„Daß de Trabibus gegen Ende des 13. Jahrhunderts lebte", schreibt B. Jansen[41], „ergibt sich aus der Anschaulichkeit und Lebendigkeit, mit der er die philosophisch-theologischen Kämpfe jener Zeit, namentlich zwischen dem traditionellen Augustinismus und dem neu eindringenden Aristotelismus schildert. Ebenso wie Roger Bacon nennt er Albert d. Gr. mit Namen, um ihn ebenso scharf zu bekämpfen; ferner erzählt er, wie 1264 ein Komet beobachtet sei, quae apparuit et duravit plus quam tribus mensibus, quae etiam usque ad quartam coeli suam comam protendere videbatur. Dasselbe ergibt sich in etwa auch aus der Treue, mit der er Olivis Lehren im einzelnen wiedergibt". Longpré gelang es, einen ersten Anhaltspunkt für eine genauere Chronologie zu gewinnen[42]. Er wies nach, daß der in dem Miszellancodex D. 6. 339 der Nationalbibliothek Florenz enthaltene anonyme Kommentar zum zweiten Sentenzenbuch in enger Beziehung zu dem Sentenzenkommentar des Petrus de Trabibus steht; er folgt ihm auf Schritt und Tritt. Nun läßt sich die Abfassungszeit dieses anonymen Kommentars näher bestimmen: 1294/95; denn die in demselben Codex sich findenden Schriften desselben Verfassers, ein Kommentar zum dritten Sentenzenbuch und zwei Quodlibeta, stammen aus dem Jahre 1296, wie sich aus einer

---

[40] Der Prolog ist von Delorme in seiner in Anm. 39 genannten Studie ediert worden: Teile auch bei Jansen, Petrus de Trabibus 245.

[41] Vgl. Jansen, Petrus de Trabibus 244.

[42] E. Longpré, Nuovi documenti per la storia dell' Agostinismo Francescano, in: StudFranc 9 (1923) 314—350.

Bemerkung in Quodlibet II ergibt; sie weisen auf das zweite Buch zurück. Der Kommentar des Petrus de Trabibus muß demnach vorher geschrieben sein. Einer der bekannten Franziskanerlehrer jener Zeit kommt als Verfasser der anonymen Schriften nicht in Frage, wie Longpré in seinem Aufsatz darlegt. Doucet konnte inzwischen zeigen, daß sie offenbar in Florenz entstanden sind[43]. Pelster zog die Möglichkeit in Erwägung, daß ihr Verfasser niemand anders sei als Nikolaus von Lyra, der mit großer Wahrscheinlichkeit in jenen Jahren in Florenz studiert hat, gab aber dann angesichts der erheblichen Lehrunterschiede zwischen diesen und den sicher echten Schriften Lyras diese Hypothese wieder auf[44]. In jüngster Zeit urteilt Doucet[45]: „Les L. II—III du ms Florence Nat. D. 6. 359 (Stegm. 1013) sont si étroitement apparentés à P. de Trabibus, que nous y voyons, pour notre part, non pas des écrits dépendants de lui, mais ses propres lectures."

Wir haben die Gnadenquästionen des Petrus de Trabibus im zweiten Buch mit denen des anonymen Kommentars verglichen und hier ebenfalls eine enge Verwandtschaft feststellen können. Ob man aber beide Kommentare demselben Verfasser zuschreiben darf, wie Doucet will, scheint uns doch noch zweifelhaft zu sein. Zur Beleuchtung des gegenseitigen Verhältnisses seien hier einige charakteristische Quästionen herausgegriffen und miteinander verglichen[46]:

1. Dist. 26, a. 2, q. 2: cod. cit. f. 132vc—133vc: „*Utrum gratia in anima sit forma et qualitas diversa essentialiter a virtute gratuita.*" So formuliert Petrus de Trabibus. Der Anonymus, der sie in demselben Artikel in q. 3 anführt, fragt: „*Utrum gratia gratum faciens et virtus gratuita sind diversae qualitates seu essentiae.*" Cod. cit. f. 32v.

Die Antwort lautet:

Petrus de Trabibus

Respondeo: circa istam quaestionem diversae sunt positiones. Quidam enim dicunt quod virtutes comparantur ad gratiam sicut ad causam et originem suam; dicunt enim quod gratia gratum faciens est forma una respiciens animam et eam informans et perficiens secundum essentiam, a qua fluunt virtutes et dona ad perficiendum potentias animae, sicut ab essentia animae fluunt potentiae ipsae; sic licet anima sit una, virtutes tamen sunt plures . . . et virtutes perficiunt ad diversos actus.

Anonymus

Respondeo: dicendum quod aliqui dicunt quod gratia et caritas sive virtus differunt sicut origo et originatum, quia scilicet, ut dicunt, gratia est una forma respiciens animam totam et informans et perficiens, a qua virtutes fluunt et dona, quae virtutes perficiunt potentias ad spirituales actus, sicut potentiae fluunt ab essentia; et ideo sicut essentia una est et plures potentiae, sic gratia est una et plures virtutes.

---

[43] Vgl. V. Doucet, Quaestiones centum ad Scholam Franciscanam saec. XIII ut plurimum spectantes in cod. Florentino Bibl. Laur. Plut. 17 sin. 7, in: ArchFrancHist 26 (1933) 202, Anm. 6.

[44] F. Pelster, Nikolaus von Lyra und seine Quaestio de usu paupere, in: Arch FrancHist 46 (1953) 215 ff.

[45] V. Doucet, Commentaires sur les Sentences. Supplément au Répertoir de M. Fr. Stegmueller, Quaracchi 1954, 72, n. 696.

[46] Wir benutzen für das zweite Buch des Petrus de Trabibus die Hs: Florenz, Nationalbibl. A. 5. 1071; für den Anonymus die Hs: ebd. D. 6. 359.

Es ist die Ansicht des hl. Thomas in seinem Sentenzenkommentar[47], die beide Theologen hier darlegen. Nun folgt ihre Kritik.

Petrus de Trabibus

Haec positio duo ponit, quae sunt propria huic quaestioni: quod gratia gratum faciens est forma essentialis diversa ab habitibus virtutum; secundum est, quod a gratia fluunt virtutes et causantur. Primum, quod est principale, est directe contra Augustini doctrinam et rationem manifestam. Est ergo primo contra Augustinum, qui vult in pluribus locis quod gratia gratis faciens non sit aliud quam caritas. Unde 8 de Trinitate c. 6: Iusti efficiuntur amando summam iustitiam. Si ergo amando iustitiam sumus iusti, amor est iustitia. Item, de natura et gratia dicit: Caritate dicitur vere iustus esse quicumque iustus est. Item, in eodem: Caritas est verissima, plenissima, perfectissima iustitia. Item, in eodem in fine: Caritas inchoata iustitia est inchoata; caritas magna, iustitia magna, caritas perfecta, iustitia perfecta.

Anonymus

Sed contra istam positionem videtur esse Augustinus, qui in multis locis vult quod gratia non est aliud quam caritas. Unde ergo 8 de Trinitate c. 6 dicit: Iusti efficiuntur amando summam iustitiam. Si ergo amando summam iustitiam fieri iusti, ergo amor est iustitia. Item, de natura et gratia dicit: Caritas inchoata caritas perfecta est; caritas perfecta est iustitia perfecta; caritas magna, iustitia magna.

Während nun Petrus die gegen die Lehre des Aquinaten sprechenden Vernunftgründe weitläufig ausführt (in comparatione ad caritatis habitum, ad caritatis actum, ad oppositum), greift der Anonymus nur zwei heraus und legt sie kurz dar. Dann heißt es bei Petrus: „*Sed contra haec praedicta est ratio, quam praedicti faciunt in aliquo scripto, cuius abbreviatio fidelis est haec* (f. 133ra)." Der Anonymus schreibt „*Sed contra istam rationem respondent in alio scripto et dicunt sic*" (f. 32vd). Mit dem „aliud scriptum" ist die Summa theologica des hl. Thomas gemeint. Beide zitieren dieselbe Stelle: I, II q. 110, a. 3: „*Dicit enim Philosophus 7 Phys.: virtus est quaedam dispositio perfecti; dico autem . . .*"

Beide lehnen aber diese Antwort des Aquinaten mit scharfen Worten ab. Petrus schreibt: „*Responsio vero ista non videtur nisi textura quaedam deceptionum; nam cum dicit quod virtus est dispositio quaedam perfecti . . .*" Ganz ähnlich der Anonymus: „*Sed haec evasio nulla est nisi quaedam textura verborum, quia cum Philosophus dicit, quod virtus est dispositio perfecti . . .*"

Petrus de Trabibus führt nun die Ansicht des hl. Bonaventura an[48] und weist auch sie mit mehreren Gründen zurück. Dieser Passus fehlt bei dem Anonymus. Ihre eigene Meinung legen beide in folgender Weise vor:

[47] Sent. II, d. 26, q. 1, a. 4.
[48] Sent. II, d. 27, a. 1, q. 2: ed. Quaracchi II, 657 f.

Petrus de Trabibus

Dicendum igitur est quod virtus gratuita dicitur dupliciter, scil. per se et essentialiter, et per aliud et concomitanter. Per se et essentialiter dicitur virtus illa gratuita in qua non est distinguere inter habitum et esse gratuitum, sicut est virtus caritatis, cum eius habitus numquam est non gratuitus. Concomitanter vero dicuntur aliae virtutes gratuitae, non essentialiter, eo quod in eis est distinguere inter habitum et esse gratuitum, ita quod potest esse quod non sit gratuitus, cum contingat eas informes esse. Et ita secundo modo planum est quod virtutes habent cum gratia essentialem diversitatem. Si primo modo non, sed solum secundum rationem et comparationem, quia gratia gratum faciens dicitur, inquantum reddit animam et potentias eius et actus Deo grata (!) et acceptum (!) et inquantum per eius concomitantiam actus aliarum virtutum in finem debitum ordinarentur; sed caritas dicitur, inquantum amans habet eam et inquantum informet specialem potentiam ad specialem actum. Obiectum de virtutibus dicitur elicitum aut secundum esse proprium, secundum quod habet potentias habilitantes in comparatione ad proprium actum et obiectum; aut secundum esse gratuitum et meritorium, scil. in comparatione ad finem ultimum; virtutes enim omnes habent esse gratuitum et meritorium ex ordinatione in finem debitum, et quia in debitum finem ordinantur per caritatem, dicuntur omnes a caritate informari" *(f. 212ra).*

Anonymus

Alii vero dicunt et melius quod gratia potest per se et essentialiter considerari et tunc dicitur gratia, inquantum reddit animam et potentias eius et actus Deo gratam et acceptam, sed dicitur caritas, inquantum amans habet eam informantem specialem potentiam ad specialem actum. Si autem consideretur non essentialiter sed consequenter et concomitanter, tunc ex ea dicuntur aliae virtutes esse gratuitae. Unde ab alio habent quod sint gratuitae, ab alio quod sint virtutes, quia per suas essentias sunt virtutes circa propria obiecta sed a gratia habent quod ordinentur in finem ultimum, et hoc est proprium caritatis, quae dicitur forma virtutum, non quin quaelibet specialis virtus habeat suam formam, sed quia est forma ordinis in finem ultimum" *(f. 33ra).*

2. Dist. 26, a. 1, q. 1:

Petrus de Trabibus

Utrum gratia ponat aliquid circa acceptatum *(Cod. cit. f. 130va).*

Respondeo: dicendum quod nomen gratiae imponitur a privatione debiti et obligationis, secundum quod accipitur ab Apostolo Rom 2: Si, inquit, gratia Dei scil. iustificatur homo, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non esset gratia. Et ideo nomen gratiae se extendit ad omne beneplacitum et actualem effectum, quod

Anonymus

Utrum gratia ponat aliquid circa gratiosum *(Cod. cit. f. 32ra).*

. . . Unde et gratia Dei tripliciter accipi potest, scil. communissime, communiter et proprie. Gratia enim communissime accepta comprehendit totam divinam aeternam providentiam circa creaturam rationalem, eam ad specialia vel speciale bonum dirigentem, et sic non est aliquid unum, sed multiplex valde. Communiter vero accepta comprehendit divinum beneplacitum et Christi meritum et omne gratis factum vel gratis datum et ordinans mentem vel voluntatem ad iustitiam et virtutem. Proprie vero et usitate accepta non comprehendit nisi solum donum iustitiae, quod formaliter animam iustificat et denominat eam gratam. Si igitur gratia accipitur isto tertio modo, necesse est dicere quod aliquid in anima ponat. Non enim potest dici quod iustitia in anima sit nihil et quod nihil fiat in anima, dum de iniusta fiat iusta, et sic procedunt rationes ad secundam partem. Si vero gratia secundo et primo modo accipiatur, sic non ponit aliquid in anima in toto suo ambitu considerata, licet secundum partem sui ambitus aliquid ponere ibi possit. Unde . . .

Respondeo: dicendum quod gratia potest tripliciter accipi, quia uno modo proprie, secundo modo communiter, tertio modo communissime. Prout enim dicitur proprie, dicit donum iustitiae, quo formaliter anima iustificatur et denominat eam gratam; et sic ponit aliquid in anima, quia impossibile est quod paries sitalbus sine albedine, et sic impossibile est quod anima sit vel fiat de non iusta iusta formaliter sine forma iustitiae. Si autem gratia accipitur communiter, tunc dicit divinum beneplacitum et Christi meritum et omne gratis factum vel datum dirigens ad iustitiam. Communissime vero accepta gratia dicitur divinam providentiam circa creaturam rationalem; et his duobus modis acceptata nihil ponit in anima.

3. Dist. 26, a. 2, q. 1:

Petrus de Trabibus

Utrum in eadem anima sit tantum una gratia an etiam plures *(Cod. cit. f. 132ra—132va).*

Respondeo: dicendum quod si loquamur de gratia communiter in toto suo ambitu, cum gratia sint plura dona et actus seu motus et habitus comprehendit, necesse est dicere in una anima plures gratias esse. Si vero loquamur stricte ad gratiam facientem, sic est diversa positio. Quidam enim dicunt in una anima esse unam gratiam tantum, ideo quod gratia gratum faciens non est diversa sed una et simplex et indivisibilis habitus; quidam assignant tum ex parte principii sui: quia gratia est quaedam Dei similitudo; unius autem similis una est similitudo, ita quia Deus est unus, et gratia est una; tum ex parte subiecti, quia gratia est vita animae spiritualis; unius autem vivificabilis una est vita. Et ideo cum anima sit una, et una est gratia.

Anonymus

Utrum in eadem anima sit una gratia vel plures *(Cod. cit. f. 32vcd).*

Respondeo: dicendum quod gratia est duplex, scil. gratis data et gratum faciens. Prima potest bene plurificari, immo tota die apparet quod illa est multiplex in eadem anima, sed hoc non quaeritur quaestio, sed de alia gratia gratum faciente est quaestio. Circa quam est duplex positio, quia quidam dicunt quod in eadem anima non est nisi una gratia tantum, et assignant rationem, quia gratia est quaedam divina similitudo qua Deo assimilamur, unius autem similis est una similitudo. Item gratia est vita spiritualis animae; unius autem vivificabilis una est vita.

Sed istae rationes non concludunt, quia si prima ratio procederet, sequeretur quod in homine uno non esset nisi una forma et actus unus vitae, cum tamen in quolibet alteri diversi et in homine plures inveniantur.

Positio etiam ipsa non videtur simpliciter concedendum; constat enim secundum fidem et Scripturam quod impossibile est aliquem vivificare, nisi meritum Christi sibi communicatur; sed haec communicatio est quaedam gratia et gratum faciens et alia a gratia virtuali, ut ex praedictis patet.

Alii concedunt simpliciter et absque ulla distinctione plures gratias gratum facientes in una anima esse, tum quia . . .

Ideo videtur dicendum quod plures gratias gratum facientes in eadem anima esse dicuntur, potest intelligi aut uniformiter et secundum eandem habitudinem, ita quod naturam istam formaliter inhaerendo et formaliter gratum faciendo sicut forma et qualitas absoluta, aut difformiter et secundum habitudinem diversam, ita quod una insit formaliter inhaerendo sicut forma et qualitas absoluta, alia vero habitudinaliter et quasi meritorie, non ponens in ipsa qualitatem aliquam et formam absolutam, sed habitudinem quandam et alio modo gratum faciens a praedicta. Primo modo non est possibile in una anima esse gratias diversas; sic enim non est ponere nisi unam gratiam gratum facientem, quod ex hoc patet, quia cum quodlibet peccatum mortale privat ab anima totam gratiam gratum facientem, necesse est quodlibet peccatum mortale uni et eidem gratiae gratum facienti privative opponi. Si enim diversa peccata diversis gratiis gratum facientibus opponerentur, tunc non necesse esset eam uno peccato realiter tolli, immo necesse esset tot peccata intervenire, quod essent gratiae oppositum habentes.

Si autem secundo modo loquuntur, sic necesse est in qualibet anima iusta plures esse gratias gratum facientes, quia necesse est inesse ei gratiam quandam informantem et formaliter gratum facientem, quae est qualitas quaedam et forma absoluta in

Sed istae rationes deficiunt, quia similiter posset argui de forma, quod esset una tantum in uno supposito, quia unius perfectibilis vel formabilis una esset forma, quod est falsum.

Alii dicunt quod in anima esse plures gratias potest intelligi dupliciter, aut informatorie vel inhaerenter, et sic non est possibile, quod sint plures; alioquin non oporteret totam gratiam tolli per unum peccatum mortale; unum enim uni opponitur privative.

Secundo modo potest intelligi non informatorie sed meritorie, sicut est Christi meritum nobis per sacramenta communicatum magna gratia, quae gratia melius esse dicitur ipsi animae quam in anima esse, quia dicitur quandam habitudinem vel ius

anima; similiter est necesse habere gratiam aliam gratum facientem meritorie, quae est communicatio meriti Christi, quae per se nihil ponit in anima absolutum sed ius quoddam in meritis Christi. Unde proprie dicitur animae esse quam in anima esse."

in meritis Christi, nec ponit aliquid absolutum, et isto modo possunt esse plures gratias in anima, ut dictum est, quia talis gratia est alia a gratia virtuali informata, licet quaelibet faciat Deo gratum.

Schon diese wenigen Beispiele lassen erkennen, daß der Anonymus bei der Ausarbeitung seiner Vorlesungen den Kommentar des Petrus de Trabibus in den Händen gehabt hat und sich eng daran anlehnt. Er folgt genau seinem Gedankengang, übernimmt seine Ansichten, auch wo diese von der gewöhnlichen Meinung abweichen, führt dieselben Beweisgründe an oder trifft bei einer längeren Beweisführung eine Auswahl und faßt gelegentlich manches in selbständiger Formulierung zusammen. Aufs Ganze gesehen muß man urteilen: Es ist eine vorzügliche kürzende Bearbeitung des Kommentars des Petrus de Trabibus, die in ihrer knappen präzisen Ausdrucksweise ihre Vorlage zuweilen an Klarheit übertrifft. Daß es sich bei dem Kommentar nicht um eine Nachschrift der Vorlesungen des Petrus handeln kann, zeigt das an zweiter Stelle angeführte Beispiel: Der Anonymus übernimmt die Einteilung in *„communissime, communiter, proprie"*, erklärt sie auch in derselben Weise, wählt aber die entgegengesetzte Reihenfolge. Während ferner Petrus seine eigene Meinung mit den Worten einführt: *„Ideo videtur dicendum"*, heißt es beim Anonymus: *„Alii vero dicunt et melius."* An sich besteht die Möglichkeit, daß es sich hier um einen zweiten Vorlesungskursus des Petrus de Trabibus handelt, in dem er sich knapper gefaßt hat; aber für wahrscheinlich halte ich das nicht. Wir wissen, daß sich damals manche weniger begabte und selbständige Lektoren in den Ordensstudien damit begnügten, in ihren Vorlesungen kürzende Bearbeitungen der Sentenzenkommentare ihrer großen Ordenslehrer vorzutragen[49]. So ist es verständlich, wenn dieser Lektor des Florentiner Generalstudiums sich diesen bedeutenden Kommentar des Petrus de Trabibus, den er vielleicht selbst wenige Jahre zuvor in Florenz gehört hatte, zur Vorlage genommen hat. Für die Annahme einer Lehrtätigkeit des Petrus in Florenz, für die sich vor allem Delorme einsetzt[50], bedeutet diese Feststellung der engen Abhängigkeit des Florentiner Anonymus von Petrus de Trabibus eine starke Stütze.

Daß der Kommentar unseres Franziskaners aber auch an dem berühmten Generalstudium in Montpellier nicht unbekannt war, zeigen die Vorlesungen, die Vitalis de Furno, einer der schärfsten und hartnäckigsten Gegner Olivis, dort im Schuljahr 1295/96 über das vierte Sentenzenbuch gehalten hat und die in einer Schülernachschrift auf uns gekommen sind[51]. Bei der Behandlung der

[49] So sind von den Sentenzenkommentaren des hl. Bonaventura und des hl. Thomas zahlreiche Abbreviationes bekannt; vgl. Z. Alszeghi, Abbreviationes Bonaventurae. Handschriftliche Auszüge aus dem Sentenzenkommentar des hl. Bonaventura im Mittelalter, in: Greg 28 (1947) 474—510.

[50] Delorme, Pierre de Trabibus 256 ff. (vgl. Anm. 39).

[51] F. Delorme, Vitalis de Furno, Quodlibeta tria, Romae 1947, S. VI ff.

Gnadenursächlichkeit der neutestamentlichen Sakramente zählt Vitalis sechs verschiedene Theorien auf, die bisher vertreten worden seien[52]. Die an vierter Stelle genannte Ansicht ist offenbar dem Kommentar des Petrus des Trabibus entnommen, wie ein Vergleich der beiden Texte zeigt.

Vitalis de Furno

Quarta positio est, quae dicit quod causa effectiva alicuius potest tripliciter accipi, scil. proprie, ut pater dicitur causa filii, communiter, sicut malleus est causa cultelli, et communissime, sicut littera papalis qua datur alicui praebenda; non tamen talis littera aliquid ibi facit nec aliquo modo effectum attingit, sed solum est causa, cum qua et sine qua non. Unde, impetrata littera a domino papa, statim habetur praebenda, et tamen sine ipsa non habetur. Ita, dicunt isti, sacramenta sunt causa effectiva gratiae in anima, non quod ipsa dent gratiam, sed quod, ipsis habitis, datur gratia et alias numquam *(Cod. Vat. lat. 1095, f. 7v).*

Petrus de Trabibus

Dicendum igitur quod causa effectiva tripliciter potest dici: proprie, communiter et communissime. Proprie dicitur causa effectiva quod aliquid sua virtute et actione producit, ut pater filium et artifex domum; et haec dicitur causa principalis. Communiter dicitur causa effectiva illud mediante quo agens principale suum effectum producit, sive per virtutem ab eo receptam, ut martellus fabro et securis carpentario; sive per virtutem aliquo modo propriam, sicut calor naturalis virtuti nutritivae; et haec dicitur causa instrumentalis. Communissime dicitur causa effectiva quod sic ad aliud comparatur, ut ipso posito ipsum ponatur et ipso habito illud habeatur, ita quod aliter haberi non posset; sicut dicitur quod littera papalis efficit quod aliquis habeat praebendam vel canoniam, quia eam aliter non haberet. *(Florenz, Nationalbibl. A. 5. 1071, f. 9vcd.)*

Bei der Darlegung der fünften Ansicht bietet Vitalis eine vorzügliche Zusammenfassung der Petrus eigentümlichen Lehre von der gratia sacramentalis und virtualis, die sich in dieser Form bei keinem anderen Scholastiker findet, selbst nicht bei Olivi in seiner allgemeinen Sakramentenlehre in der Summa quaestionum[53]. Es ist freilich möglich, daß Olivi diese Lehre, die seinen Anschauungen durchaus gemäß ist, in seinem Sentenzenkommentar vorgetragen hat; hier sind uns leider die Quästionen der allgemeinen Sakramentenlehre nicht erhalten. Da Olivi um 1290 in Montpellier als Lektor tätig war, könnte Vitalis diese Theorie auch in den Vorlesungen Olivis gehört haben. Es heißt bei Vitalis:

„Et ideo fuit quinta positio, quae distinguit de gratia et dicit quod est gratia sacramentalis et gratia virtualis. Gratia sacramentalis dat alicui quod communicatur sibi meritum passionis Christi, et talis gratia nihil absolutum et positivum ponit in anima, sed solum ius aliquod possessivum, quo mediante de impotente fit potens ad suscipiendum passionis Christi meritum, et ponunt exemplum de canonico. Canonicatus enim nihil positivum et absolutum ponit in canonico, sed solummodo ius possessivum, et talis gratia a sacramentis causatur in anima. Nec propter hoc sequitur quod agant in ipsam animam,

[52] Cod. Vat. lat. 1095, f. 7ss.

[53] Vgl. V. Heynck, Zum Problem der sakramentalen Gnade in der Scholastik. Der Olivi-Schüler Petrus de Trabibus über gratia sacramentalis und gratia virtualis (erscheint in der Festgabe für Prof. M. Schmaus).

quia nihil absolutum et positivum dicit vel ponit in ea. Est autem gratia virtualis quae dicitur positiva, quia aliquid ponit in anima. Cuiusmodi est caritas quae dicitur gratia gratum faciens et in esse supernaturali perficiens: et talis nullo modo datur in sacramentis. *(Cod. cit. f. 7v.)*

Petrus de Trabibus hat diese Lehre von der gratia sacramentalis und virtualis in einer eigenen Quästion ausführlich entwickelt[54]; sie bildet für ihn die Grundlage für seine Untersuchung über die Gnadenursächlichkeit der neutestamentlichen Sakramente. Was hier bei Vitalis als zwei verschiedene Theorien erscheint, gehört bei Petrus als eine Einheit zusammen: Die Sakramente bewirken (als causa effectiva communissime accepta) an sich nur die Mitteilung des Verdienstes Christi (und damit die Nachlassung der Sündenschuld), also eine rechtliche Beziehung, und das vermögen sie als Zeichen. Nicht dagegen können sie den Habitus der Gnade und Liebe hervorbringen, weder in physischer noch in intentionaler Kausalität. Freilich „per concomitantiam" führen sie auch, was Vitalis bei seiner Darlegung der Ansicht nicht erwähnt, die heiligmachende Gnade und caritas herbei, d. h.: wem durch den Empfang der Sakramente ob der Mitteilung des Verdienstes Christi die Sündenschuld nachgelassen worden ist, dem schenkt Gott in seiner Güte und Freigebigkeit auch die habituelle Gnade und Liebe. Allerdings trifft das letztere nur für den Sakramentenempfang von Erwachsenen zu, nicht für den von unmündigen Kindern. Ihnen genügt zur Rechtfertigung und Erlangung des ewigen Lebens die Mitteilung des Verdienstes Christi[55]. Vitalis de Furno macht deshalb auch gegen diese Theorie geltend: *„Sed nec ista positio stare potest, quia si hoc esset verum, parvuli qui moriuntur cum sola gratia sacramentali, i. e. statim quod sunt baptizati, numquam irent ad paradisum: aliter oporteret dare quod essent grati sine gratia gratum faciente, quod tamen est falsum et impossibile" (Loc. cit.).*

Bei dem Sentenzenkommentar des Petrus de Trabibus handelt es sich, wie aus dem Prolog zum ersten Buch hervorgeht, nicht um eine Reportation seiner Vorlesungen, sondern um eine vom Autor selbst veranstaltete Ausgabe, eine sog. Ordinatio. Bisher waren uns nur das erste Buch (Assisi, Kommunalbibl. Cod. 154) und das zweite Buch (Florenz, Nationalbibl. B. 5. 1149; Nürnberg, Stadtbibl., Cent II, 6) bekannt[56]. Vor wenigen Jahren konnte G. Gàl in Cod. A. 5. 1031 der Nationalbibliothek Florenz auch das vierte Buch feststellen[57]. Bald darauf machte Doucet auf eine weitere Hs dieses vierten Buches aufmerksam: Cod. 524 der Leipziger Universitätsbibliothek, der bei Stegmüller, Repertorium I, n. 713, einem gewissen Richardus zugeschrieben wird[58].

[54] „Utrum gratia sacramentalis sit virtus habitualis." Sent. IV, d. 1, a. 6, q. 1: Florenz, Nationalbibl. Cod. A. 5. 1071, f. 7 vc—9 ra.

[55] Vgl. Heynck, Zum Problem der sakramentalen Gnade in der Scholastik.

[56] Vgl. Stegmüller, Repertorium I, 339, n. 696.

[57] G. Gàl, Commentarius Petri de Trabibus in IV librum Sententiarum Petro de Tarantasia falso inscriptus, in: ArchFrancHist 45 (1952) 241—278.

[58] Doucet, Commentaires sur les Sentences 72, n. 696.

III. Das Verhältnis der beiden Sentenzenkommentare zueinander

Schon Kardinal Ehrle, der uns zuerst wieder mit Olivi und Petrus de Trabibus bekannt gemacht hat, war die enge Verwandtschaft zwischen den Lehranschauungen beider Theologen aufgefallen. Er nennt Petrus „den treuesten Schüler" Olivis; „finden wir doch in seinen Kommentaren, welche Fr. Petrus nach 15jähriger Lehrtätigkeit zum Lombarden ausarbeitete, nicht etwa nur Olivis Ansichten sondern auch dessen Beweise und Ausführungen mit einer solchen Treue reproduziert, daß man sich des Verdachtes kaum erwehren kann, ob wir etwa unter Petrus de Trabibus nur eine Latinisierung des Petrus Jo. Olivi zu suchen haben; freilich nur eine leere Mutmaßung, für welche keine weiteren Anhaltspunkte vorliegen"[59].

Im weiteren Verlauf der Forschung wurde allerdings deutlich, daß es sich doch um zwei verschiedene Persönlichkeiten handelt. Insbesondere hat das B. Jansen im einzelnen nachgewiesen. Er machte vor allem auch auf die Unterschiede formaler Art aufmerksam[60]:

„Olivi faßte erst nachträglich seine ursprünglich selbständig behandelten Fragen nach Art einer frei gehaltenen Sentenzenerklärung zusammen, Petrus de Trabibus hat von vornherein einen regelrechten Kommentar geplant, wie schon die übliche Einteilung in Distinktionen, Artikel, Quästionen verrät. Er behandelt auch weit mehr theologische Gegenstände, z. B. fehlen bei Olivi seine ausführlichen Untersuchungen über die Gnade. Dagegen schickt er nach dessen Vorbild der Darlegung der eigenen Ansicht ausführliche geschichtliche Überblicke voraus, die indes weniger breit ausfallen. Weiterhin ist er seinem Lehrer an knapper, faßlicher Darstellung weit überlegen . . . Überaus wohltuend berührt im Gegensatz zu Olivis diplomatisch versteckter Art, die die eigene Ansicht hinter vorgeschobenen Gewährsmännern verbirgt, die Offenheit, mit der de Trabibus seinen wissenschaftlichen Standpunkt unzweideutig ausspricht. Darum fehlt auch die angebliche oder wirkliche Unentschlossenheit, die bei Olivi so oft das bestimmte Ja oder Nein vermissen läßt und die seine systematische Art häufig zum bloß geschichtlichen Referat herabdrückt."

Dieser Beurteilung liegt ein Vergleich der Summa quaestionum Olivis mit dem Sentenzenkommentar des Petrus de Trabibus zugrunde. Nun läßt aber eine Prüfung der aus dem Sentenzenkommentar Olivis auf uns gekommenen Quästionen erkennen, daß Petrus de Trabibus offenbar nicht die *Summa*, sondern dessen *Sentenzenkommentar* als Vorlage benutzt hat und daran anknüpft. Wir wollen das im folgenden an Hand der Bußquästionen nachweisen. Es ist nicht unsere Absicht und auch im Rahmen dieses Aufsatzes nicht möglich, hier die Bußlehre der beiden Theologen bis ins einzelne miteinander zu vergleichen; das muß einer besonderen Studie vorbehalten bleiben. Wir wollen hier nur an einigen charakteristischen Fragen aufzeigen, daß Petrus de Trabibus den Sentenzenkommentar Olivis gekannt und benutzt hat[61].

---

59 Ehrle, Petrus Johannis Olivi 459.

60 Jansen, Petrus de Trabibus 246.

61 Wir benutzen folgende Hss: für Olivi: Padua, Universitätsbibl. cod. 637 (= Pa) und cod. 2094 (= Pb); für Petrus de Trabibus: Florenz, Nationalbibl. A. 5. 1071 (= Fi).

Olivi

Utrum ad iustificationem sit necessaria confessio.

Respondeo: dicendum quod cum nullum peccatum remittatur nisi per meriti Christi communicationem, communicatio autem Christi meriti secundum legem communem non fiat nisi per sacramenta, oportet per sacramenta iustificationem haberi. Sacramentum autem poenitentiae, quod proprium institutum est contra actuale peccatum mortale, formaliter et principaliter consistit in sacramentali confessione et absolutione; ideo ad iustificationem confessio est necessaria. Quia tamen iuxta institutionem Christi sacramenta sufficiunt in fide et voto aut vero et sincero proposito ei qui actum exteriorem habere non potest, ad iustificationem non semper est necessaria confessio secundum actum sed in affectu et vero proposito, alias non esset iustificatus. Unde non est verum dictum quorundam dicentium quod peccatum dimittitur in contritione; hoc enim falsum est, nisi cum contritione habeat verum propositum confitendi; et ideo virtute sacramentalis confessionis, quae habetur in voto vel in actu, praecedente contritione, fit proprie iustificatio. Quod enim dicit Augustinus: Constat cordis contritione non oris confessione peccata dimitti, in contritione includit propositum confitendi et actum exterioris confessionis ostendit non esse semper necessarium ad iustificationem vel peccati dimissionem *(Sent. IV, d. 17, a. 2, q. 1: Pa f. Vr; Pb f. 180r).*

Petrus de Trabibus

Utrum ad iustificationem necessaria sit confessio.

Respondeo: dicendum quod cum de communi lege impossibile sit aliquem iustificari a peccato nisi per meritum Christi, meritum autem Christi non communicatur alicui nisi per fidem eius et sacramenta, impossibile est aliquem a mortali peccato iustificari nisi per sacramenta. Cum autem poenitentiae sacramentum sit ordinatum ad iustificandum a peccato actuali mortali, quod incidit post baptismum, impossibile est aliquem post baptismum a peccato mortali iustificari nisi per poenitentiae sacramentum; et cum formale et complementum in hoc sacramento sit confessio, impossibile est aliquem iustificari nisi per confessionem. Verumtamen quia sacramenta non agunt ad iustificationem per naturam, cum non sint causae naturales, sed secundum ordinationem iustificantis qui fidem et voluntatem indicat sufficere ei qui in opus non potest exire, ad iustificationem non est necessaria confessio praecedens secundum actum sed secundum propositum et votum, ita quod si propositum confitendi implicite vel explicite non praecederet, iustificatio non esset. Unde quod quidam dicunt, quod iustificatio fit in contritione, non habet simpliciter veritatem, quia non fit in ipsa nisi inquantum supponit vel includit propositum confitendi. Ideo virtute confessionis contritionem supponentis contingit fieri iustificationem. Sacramenta enim agunt in proposito et voto, ut dictum est prius, et per hoc patet primum obiectum *(Sent. IV, d. 17, a. 2, q. 3: Fi f. 116ra).*

Nach der Lehre Olivis erfolgt die Sündennachlassung durch die Mitteilung des Leidensverdienstes Christi. Diese Mitteilung hat Christus an den Empfang der Sakramente geknüpft, insbesondere des Bußsakramentes, das direkt gegen die persönliche schwere Sünde eingesetzt ist. Das Bußsakrament besteht aber formell in der Absolution des Priesters und in dem Sündenbekenntnis des Pönitenten. Darum ist die Beichte zur Rechtfertigung notwendig. Da aber nach der Anordnung Christi die Sakramente im Glauben und im Verlangen genügen, wenn der äußere Empfang nicht möglich ist, so ist auch zur Rechtfertigung die tatsächlich abgelegte Beichte nicht erforderlich, sondern es genügt die Beichte dem Wunsche und dem Vorsatz nach. Abzulehnen ist also die Ansicht jener, die die Rechtferti-

gung in der contritio erfolgen lassen. Das ist falsch, wenn nicht mit der contritio zugleich das sacramentum in voto verbunden ist[62].

Petrus de Trabibus folgt in seiner Begründung der Beichtpflicht den Darlegungen Olivis und entwickelt dieselben charakteristischen Gedanken. Die Antwort, die Olivi auf die Pseudo-Augustinusstelle erteilt, findet sich bei ihm bei der Lösung des zweiten Einwandes.

Olivi

Utrum contritio praecedat culpae expulsionem.

Dicendum quod secundum quosdam dicitur attritio et contritio, quia attritionem vocant motum voluntatis ad detestationem peccati caritate non informatum, contritionem vero caritate et gratia informatum. Et secundum hoc dicunt, quod attritio praecedit culpae expulsionem et gratiae infusionem; ideo infusio gratiae praecedit motum contritionis, ut possit informare, sed culpae expulsio sequitur ipsum. Alii, quod tam infusio gratiae quam expulsio culpae praecedunt ipsum, cum sit motus formatus, nec sit aliquod medium inter infusionem gratiae et expulsionem culpae. Alii, quod in genere causae materialis motus contritionis praecedit et culpae expulsionem et gratiae infusionem sed in genere causae formalis sequitur, sicut in naturali generatione dispositio, quae est necessitas et terminus alterationis, praecedit terminum generationis in genere causae materialis, sed terminus generationis praecedit in genere causae formalis.

Haec autem omnia modici sunt valoris nec probantur virtute Scripturae vel sanctorum nec aliqua efficaci ratione. In omnibus enim his supponitur, quod motus contritionis deleat peccatum et quod in ipso fiat per se et pro se culpae remissio et quod motus contritionis sit motus gratiae informatus et quod idem sit culpae remissio et expulsio eius, quae manifeste falsa sunt. Peccatum enim non deletur nec culpa remittitur secundum Scripturam et sanctos et

Petrus de Trabibus

Utrum contritio praecedat culpae expulsionem.

Respondeo: dicendum quod circa quaestionem istam multiplex est positio. Quidam enim dicunt quod motus contritionis est motus informis fidei et praecedit tam gratiae infusionem quam culpae expulsionem. Alii dicunt quod infusio gratiae praecedit motum contritionis, ut possit illum informare; sed culpae remissio praecedit naturaliter motum contritionis, cum sit motus formatus et inter infusionem gratiae et culpae remissionem medium nullum cadit. Alii dicunt quod motus contritionis praecedit tam gratiae infusionem quam culpae remissionem in genere causae materialis, sed sequitur in genere causae formalis. Dicunt enim quod sicut in naturali generatione in eodem instanti terminatur alteratio ad dispositionem quae est necessitas et generatio ad formam, et tamen secundum ordinem naturae utrumque est prius altero secundum modum alium, quia dispositio, quae est necessitas, praecedit formam secundum ordinem causae materialis, sed forma est prior secundum ordinem causae formalis et secundum hunc modum formae substantialis, secundum quod substantialis forma est causa accidentalium. Sic in proposito se habet.

Sed in istis ponuntur vel supponuntur tria, ex quibus procedit tota varietas et difficultas in ista quaestione. Primum est, quod motus contritionis deleat peccatum et quod in ipsa per se iustificatio et culpae remissio fiat. Secundum est quod procedit ex primo, quod motus contritionis est motus formatus. Tertium est, quod culpae remissio et expulsio sive amotio sint omnino idem.

[62] Vgl. dazu V. Heynck, Zur Bußlehre des Petrus Johannis Olivi, in: FranzStud 38 (1956) 46. 63 ff.

secundum fidem catholicam nisi per communicationem meriti Christi, quae communicatio non habetur ex vi contritionis proprie et per se, sed ex vi sacramentorum, quae secundum se meritum Christi nobis conferunt habita in voto vel in actu. Tum quia remedium contra mortale actuale est poenitentiae sacramentum. Tum quia si contritio dicit motum formatum, supponit communicationem meriti Christi ac per consequens sacramentum poenitentiae. Hoc auten patenter falsum est. Tum quia contritio est pars sacramenti poenitentiae; sed cum sacramenta sunt causa gratiae illo modo quo in principio ostensum fuit, oportet quod sacramentorum perceptio ante intelligatur quam gratiae infusio, ac per consequens contritio praecedit utrumque. Tum quia remissio culpae nihil aliud est quam non imputatio eius propter meriti Christi participationem, expulsio vero privationis et defectus quam contritiois est gratiae vel caritatis informatio. Tum quia culpa non dicit aliquam formam gratiae contrariam sed solum privationem et defectum. Ergo nulla est similitudo ad dispositionem, quae est necessitas alterationis praeviae contrariae formae et introductionem alterius. Tum quia contritio per suam rationem nihil aliud importat quam dolorem et horrorem de peccatis. Hoc autem necessario praecedit meriti Christi communicationem et culpae deletionem et reconciliationem ac per consequens gratiae infusionem. Nulli enim remittitur culpa, nisi de ipsa conteratur et doleat sufficienter.

Dicendum igitur quod contritio, quae nihil aliud est quam dolor et horror peccatorum praeteritorum, praecedit tam remissionem culpae seu non imputationem, quae fit per communicationem meriti Christi, quam eius expulsionem, quae fit per gratiae vel caritatis infusionem. Exigitur enim tamquam praeambulum ad utrumque istorum *(Sent. IV, d. 17, q. 4: Pb f. 180v—181r).*

Sed manifestum est ex praemissis quod ista non sunt vera. Quod enim primum non sit verum, per se et praecise loquendo, breviter patet, quoniam secundum Scripturam et fidem catholicam et sanctorum doctrinam peccatum non remittitur alicui nec iustificatur aliquis a peccato nisi per meritum passionis Christi. Meritum autem passionis, ut visum fuit in praecedentibus, nulli communicatur nisi mediantibus sacramentis in ipsum agentibus secundum rem vel secundum propositum et votum. Contritio autem sacramentum non est, licet pertineat ad sacramentum. Ergo in ipsa per se et praecise non fit remissio culpae. Item, sicut primo baptismus ordinatur ad primam iustificationem in qua fit remissio originalis, sic poenitentiae sacramentum ad secundam in qua fit remissio actualis mortalis post baptismum. Unde secundum Hieronymum dicitur secunda tabula post naufragium. Sed formale in sacramento poenitentiae est confessio; non enim solam contritionem habens potest dici habere poenitentiae sacramentum. Ergo sine confessione ad minus in voto et proposito non potest iustificari aliquis in mortali post baptismum. Et ita contritio per se non iustificat nec culpam remittit. Quod etiam secundum, scilicet quod motus contritionis sit formatus, non sit necessarium, breviter patet, quoniam sacramentum poenitentiae praecedit culpae remissionem ad minus secundum propositum et votum ad minus implicite vel explicite sicut causa efficiens quodammodo suum effectum, Sunt autem sacramenta novae legis causa gratiae et iustificationis et praecedunt gratiae infusionem. Sed contritio continetur et implicatur in sacramento poenitentiae. Ergo contritio praecedit gratiae infusionem secundum ordinem causae aliquo modo efficientis. Ergo contritio secundum quod iustificat non potest dicere motum formatum. Item, culpae remissio praecedit gratiae infusionem, quoniam reatus culpae est impedimentum et obstaculum gratiae quo existente non potest gratia inesse, qui aufertur per sacramentum propter meritum Christi ibi communicatum, per quod remittitur culpae reatus. Sic ergo motus contritionis praecedit culpae remissio-

nem, cum includatur in sacramento poenitentiae; ergo necessario praecedit gratiae infusionem; et ita sequitur idem quod prius. Quod tertium non sit verum, patet iam ex frequenter dictis.

Dicendum igitur quod sive culpae expulsio dicatur eius remissio quae fit per meritum Christi in sacramento, sive dicatur privationis et defectus eius amotio quae in gratiae infusione fit et habitus restitutione, contritio praecedit ipsam et nullo modo praeceditur ab ipsa *(Sent. IV, d. 17, a. 6, q. 2: F, 116vd—117ra).*

In dieser in der Hochscholastik vielerörterten Frage nach dem Verhältnis der contritio zur Rechtfertigung[63] zählen Olivi und Petrus de Trabibus zunächst drei Ansichten auf — die kurze Erklärung von attritio und contritio fehlt bei Petrus —, an dritter Stelle die des hl. Thomas[64]. Beide erheben gegen diese Theorien denselben Einwand: Die drei Voraussetzungen, von denen sie ausgehen, sind falsch, nämlich 1. daß der Kontritionsakt die Sünde tilgt und daß in ihm und durch ihn an und für sich die Nachlassung der Sündenschuld erfolgt; 2. daß der Kontritionsakt ein von der Gnade formierter Akt ist; 3. daß Sündennachlassung und Sündenaustreibung ein und dasselbe sind. Beide, Olivi wie Petrus, berufen sich hier auf die Heilige Schrift, den katholischen Glauben und die Lehre der heiligen Väter. Wir können also auch bei der Behandlung dieser Frage eine sehr enge Verwandtschaft zwischen beiden Darlegungen feststellen.

Olivi

Utrum confessio sit necessaria ad salutem.

Respondeo: dicendum quod cum nullus possit iustificari nisi per communicationem meriti Christi, meritum autem Christi, prout delet culpam mortalem actualem, non applicatur alicui nisi per sacramentum poenitentiae, cuius formalis ratio consistit in sacramentali confessione et absolutione, quae confessio et absolutio solum ad ministros Ecclesiae pertinet a Christo ad hoc statutos: manifestum est quod confiteri necesse est ministris Ecclesiae ad salutem consequendam de peccato mortali actuali post baptismum commisso; et sic confessio est necessaria ad salutem consequendam ei qui post baptismum mortaliter peccavit. Cuius ratio principalis est constitutio Christi, qui

Petrus de Trabibus

Utrum confessio sit necessaria ad salutem.

Respondeo: dicendum quod secundum fidem et Scripturam et sanctorum doctrinam nullus potest iustificari a peccato nec potuit unquam nec poterit nisi per meritum et virtutem passionis Domini Jesu. Passionis autem meritum nulli potest communicari nec efficientia eius potest ad aliquem pervenire nisi secundum illum modum quo Deus decrevit eam communicare, et secundum illum ordinem quo eam agere ordinavit. Deus autem non decrevit de communi lege eam communicare nec operari nisi per fidem Christi et eius sacramenta. Ergo necesse est ad hoc quod aliquis a peccato iustificetur, quod actu vel saltem voto et proposito, si praecluditur facultas ad actum,

[63] Vgl. Heynck, Zur Bußlehre Olivis 158 f.
[64] Vgl. Sent. IV, d. 17, q. 1, a. 4, sol. 2.

decrevit meritum suae passionis communicari ei qui post baptismum peccavit ad culpae suae deletionem de lege communi tantum per sacramentum poenitentiae habitum in fide sua in actu vel saltem in vero proposito et voto, si praecludatur possibilitas ad actum. Quia etiam Deus ab initio peccati Adae nullum omnino decrevit iustificare de genere humano nec alicui culpam commissam non imputare nisi solum habenti unionem ad Christum et ad meritum suum. Non est ergo confessio simpliciter ad salutem necessaria, sed ei qui post baptismum mortaliter peccavit. Et hoc quidem rationale apparet: tum quia in confessione fit profundissima sui ipsius humiliatio contra superbiam, quae per culpam se contra Deum exerceat; tum quia cum dispensatio meriti Christ ab eo tradita sit ministris Ecclesiae, oportuit ut discernerent, quomodo et cui applicarent, quod scire non possent, nisi peccata novissent; tum quia in hoc fit quaedam sui ipsius mira examinatio et purgatio; tum quia in hoc singulariter apparet fidei Christi mira exercitatio, nec aliquis modus fuit congruentior isto ad culpae mortalis actualis deletionem, quam tenenti locum Christi suam culpam fideliter aperire et devote veniam petere *(Sent. IV, d. 17, a. 7: Pa f. VIr; Pb f. 182v—183r).*

sacramentis subiciatur. Post iustificationem autem a peccato originali, quae fit in baptismo, non est quo a peccato mortali possit quis iustificari nisi per poenitentiae sacramentum. Ergo cum ratio formalis sacramenti poenitentiae consistat in confessione et absolutione, quae non potest fieri nisi per Ecclesiae ministros, necesse est quod ad salutem consequendam ille qui mortaliter peccavit post baptismum ministris Ecclesiae confiteatur. Et sic confessio est necessaria ad salutem, non universaliter et absolute, sed qui mortaliter peccavit post baptismum *(Sent. IV, d. 17, a. 6, q. 1: Fi 120vcd).*

Auch bei der Behandlung dieses mit der vorhin genannten ersten Frage eng zusammenhängenden Problems[65] entwickeln Olivi und Petrus de Trabibus dieselben bezeichnenden Gedanken und begründen von der Mitteilung des Verdienstes Christi als dem Wesen der Rechtfertigung aus die Beichtpflicht. Bei Petrus fehlen nur die Bemerkungen Olivis über die Weisheit und Vernünftigkeit dieser göttlichen Anordnung, so daß hier ausnahmsweise die Darlegungen Olivis mehr Raum einnehmen als die des Petrus de Trabibus.

Olivi

Utrum necesse sit confessionem esse formatam.

Dicendum quod loquendo de confessione quam quis incipit habere in voto et proposito, cum quis conteritur de peccato, cum hoc necessario supponatur ad culpae remissionem et eam praecedat sicut causa naturaliter praecedit suum effectum, talis

Petrus de Trabibus

Utrum necesse sit confessionem esse formatam, hoc est utrum sit necesse quod fiat in caritate.

Respondeo: quidam dicunt quod secundum quod confessio est actus virtutis est actus meritorius. Nullus autem actus potest meritorius esse nisi fiat in caritate; et ideo oportet quod confessio, secundum quod est

[65] Vgl. Heynck, Zur Bußlehre Olivis 47 f.

confessio non potest esse formata, quia tunc caritas praecederet remissionem et non imputationem culpae, quae fit per meriti Christi communicationem. Ergo ante esset quis Deo gratus, quam merito Christi participaret, quod est impossibile, nisi forte diceretur quod divina virtute totum fieret simul tempore, quamquam secundum ordinem verum et naturalem, largo modo loquendo de naturali ordine, communicatio meriti Christi praesupponat contritionem et confessionem in voto; remissio vero culpae vel non imputatio meriti Christi communicationem et partifipationem; infusio vero caritatis et gratiae culpae praeteritae non imputationem.

Si vero loquamur de confessione actuali, tunc oportet ad hoc ut confitens iustificationem recipiat quod confessio sit formata in principio, medio vel in fine confessionis vel absolutionis; alias fictus esset et cum mortali nec reciperet efficaciam sacramenti. Formata autem reputatur, si doleat de peccato praeterito et proponat dê futuro cavere et humiliter subiciens sacramento et satisfactioni oportunae intendens per hoc reconciliari Deo.

actus virtutis, in caritate fiat; sed secundum quod est pars sacramenti, non oportet, immo potest sic fieri extra caritatem. Sed hoc videtur non esse verum, quia impossibile est quod effectus praecedat suam causam, quia hoc implicat contradictionem, scilicet rem esse, antequam sit. Sed confessio, non solum secundum quod est pars sacramenti sed etiam secundum quod est actus virtutis, est causa aliquo modo remissionis culpae, cum numquam culpa remittatur, nisi actu vel voto et proposito ad minus praecedat confessio. Ergo impossibile est quod remissio peccati simpliciter et universaliter tam actu quam voto et proposito praecedat confessionem. Sed manifestum est quod caritas non potest inesse peccato non remisso. Ergo impossibile est quod caritas simpliciter tam actu quam voto et proposito praecedat confessionem; et ita confessio secundum quod ordinatur ad peccati remissionem et ad peccatoris iustificationem, ut loquimur nunc de ipsa, non potest esse formata, nec est necesse quod sit actus formatus nec procedens a virtute formata.

Dicendum ergo videtur quod de confessione est dupliciter loqui: aut quantum ad votum et propositum, aut quantum ad actum; et loquimur hic de confessione prima, secundum quod ex necessitate ordinatur ad peccati remissionem, non de confessione iterata, quae fit aliquando ex superabundanti. Si loquamur de ipsa quantum ad votum et propositum, nullo modo potest esse formata nec fieri ex caritate ratione praedicta. Si loquamur quantum ad actum, prout aliquis voce confitetur et peccata sua sacerdoti manifestat, sic dicendum quod ad hoc quod confitens consequatur remissionis et iustificationis effectum, necesse est quod confessio sit formata in principio vel in medio vel in fine, et dico finem tempus ultimum ante absolutionem vel in ipsius absolutionis (!). Sacramenta enim non habent efficaciam existente fictione in suscipiente. Fictio autem in ipso existit, si peccatum commissum non odit et in posterum cavere proponit, aut si sacramentum recipit et contemnit. Ergo ad hoc quod confitens recipiat sacramenti efficaciam, necesse est quod doleat de peccato

praeterito et proponat cavere du futuro, et quod velit sacramento subici credens Deo reconciliari per virtutem eius; et sic quia subicitur sacramento in proposito et desiderio, in quod habens desiderium et firmum propositum se subiciendi ei in actu et proposito, tempore et loco oportuno, suscipit eorum efficaciam et virtutem. Si aliquis ante confessionem sive in principio sive in medio vel in fine et termino confessionis taliter disponatur, recipit peccati remissionem et gratia ei infunditur vel quod primo fuerat infusum perficitur, ut gratia, secundum quod hic loquimur, possit dici, quod non poterit ante propositum et desiderium sacramenti, quantumcumque de peccato doluisset et se ad Deum convertisset.

Sed quid, si aliquis confiteatur fictus existens et post aliquod tempus fictio recedat? Habetne perfectam efficaciam sacramenti per confessionem iam factam? Dicendum quod fictio non potest recedere, nisi adsit odium peccati et propositum non peccandi et fides et verum propositum sacramenti suscipiendi pro remedio peccati mortalis, pro quo ipsum non recepit. Constat autem quod ipsum non recepit pro peccato quo fictus erat, dum antea confitebatur. Et ideo oportet quod talis habeat implicite vel explicite propositum noviter confitendi et per hanc secundam confessionem, quam habet in voto vel in actu, recedit fictio et iustificatur; per primam enim non potuit nec potest iustificari, cum non sit ex hoc vere poenitens ac per hoc nec poenitentiae suscepit sacramentum nec eius effectum, quia etiam apud Deum nulla fuit absolutio vel meriti Christi communicatio, cum actu esset in mortali. Non est simile de baptismo, quia illud non potest iterari; sed poenitentia potest *(Sent. IV, d. 17, a. 8, q. 1: Pa f. VIv; Pb f. 183rv).*

Sed quid, si aliquis confiteatur fictus et postea recedat fictio? Numquid recipit effectum sacramenti per confessionem iam factam? Respondeo: dicunt quidam quod sic per simile in baptismo. Sed hoc videtur non esse verum, quoniam constat quod talis non est absolutus, cum non sit absolutus coram Deo, ergo nec poenitens. Et sic non habet sacramentum poenitentiae nec effectum eius habere potest; nec est simile de baptismo, quoniam baptismus non potest iterari, poenitentia autem potest. Unde videtur dicendum quod non potest dici fictio recedere, nisi adsit et adveniat odium peccati et propositum non peccandi et fides et amor seu appretiatio sacramenti. Sacramentum autem non appretiatur nisi qui est in voluntate et proposito se subiciendi ei, quando indiguerit ipso. Et ideo necesse est quod ille a quo recedit fictio implicite vel explicite accipiat vel habeat propositum noviter confitendi; et sic recedente fictione recipit quis sacramenti effectum, non per primam confessionem sed potius per secundam, quam explicite vel implicite ipsum intendere est necesse *(Sent. IV, d. 17, a. 6, q. 2, Fi f. 120vd—121rb).*

Olivi erörtert hier eine für die Bußlehre der Hochscholastik wichtige und aufschlußreiche Frage[66]. Die älteren Theologen wie Wilhelm von Auxerre, Bonaventura und die Summa Alexandrina hatten sie so gestellt: „Utrum teneamur

[66] Vgl. V. Heynck, Zur Bußlehre des hl. Bonaventura, in: FranzStud 36 (1954) 21 ff.; ders., Zur Bußlehre Olivis 166 f.

confiteri ex caritate“[67]. Thomas von Aquin fragt: „Utrum confessio possit esse informis“[68]. Olivi formuliert ähnlich wie Thomas nur in positiver Fassung: Muß die Beichte formiert sein? Petrus de Trabibus folgt ihm hierin, fügt aber die ältere Fragestellung hinzu, sagt jedoch statt „ex caritate“ „in caritate“ und gibt damit den eigentlichen Sinn der Frage an: Muß der Pönitent bei Ablegung seiner Beichte bereits im Stande der Gnade sein?

Olivi unterscheidet in seiner Antwort zwischen der confessio in voto, die niemals formiert sein kann, da sie ja erst die Rechtfertigung herbeiführt, und der confessio in actu, die „zu Beginn, in der Mitte oder am Schluß der Beichte oder Absolution“ formiert sein muß; andernfalls wäre der Pönitent ein fictus und würde der Rechtfertigung nicht teilhaftig[69].

Petrus de Trabibus übt zunächst an einer Meinung des hl. Thomas Kritik und zeigt, daß die Beichte, allgemein und grundsätzlich gesprochen, nicht formiert sein braucht und kann, führt sodann dieselbe Unterscheidung wie Olivi ein und macht sich auch dessen Lösung und Begründung zu eigen. Dabei spricht er etwas eingehender über die Rechtfertigung im Augenblick des Sakramentenempfanges. Seine Ausführungen sind zur rechten Deutung der hier nicht ganz klaren Anschauungen Olivis sehr aufschlußreich[70]. Zum Schluß wenden sich beide Theologen der Ansicht des hl. Thomas von der Möglichkeit einer informen Beichte „recedente fictione“ zu und lehnen sie mit der gleichen Begründung ab.

Schon diese wenigen Texte lassen mit aller Deutlichkeit erkennen, was auch ein Vergleich der übrigen Bußquästionen zeigt, daß Petrus de Trabibus bei der Ausarbeitung seines Kommentars den Sentenzenkommentar Olivis gekannt und als Vorlage benutzt hat. Er übernimmt nicht nur die oft sehr eigenwilligen und von der sententia communis abweichenden Ansichten samt ihren Begründungen, sondern folgt ihm auch nicht selten im Aufbau der Quästionen selbst. Allerdings ist die Anlehnung an Olivi nicht immer so eng, wie in den von uns ausgewählten Texten. Die Übereinstimmungen und Verschiedenheiten im einzelnen aufzuzeigen, ist hier nicht unsere Aufgabe. Uns geht es hier um den Nachweis, daß Petrus de Trabibus nicht nur einfachhin von Olivi abhängig ist, was schon immer bekannt war, sondern gerade von seinem Sentenzenkommentar. Wir wollen das auch zunächst nur für das vierte Buch behaupten.

Daß Petrus de Trabibus hier in der Tat nicht an die Summa quaestionum Olivis anknüpft, verrät uns ein Blick in die allgemeine Sakramentenlehre, die uns aus der Summa erhalten ist (die Quästionen der Bußlehre fehlen leider). Wir greifen die Frage nach der Gnadenursächlichkeit der neutestamentlichen Sakramente heraus. Olivi behandelt hier folgende Probleme:

---

[67] Summa Aurea IV, tr. 6, c. 3, q. 3; Bonaventura: Sent. IV, d. 17, q. 2, a. 2, q. 3: IV 424; Summa Alexandrina IV, q. 18, m. 4, § 7: ed. Coloniae 1622, 592.

[68] Sent. IV, d. 17, q. 3, a. 4, sol. 1.

[69] Vgl. Heynck, Zur Bußlehre Olivis 49 f. 166 f.

[70] Vgl. Heynck, Zur Bußlehre Olivis 169 ff.

„Quarto circa sacramentorum causalitatem quattuor quaeruntur: Primo, an omnia sacramenta veteris et novae legis causent gratiam in persona digne suscipiente.
Secundo, an potest talem gratiam causare in tali persona aliquam characteristicam consecrationem seu aliquam sacram characterem.
Tertio, an consecratione chrismatis vel olei infirmorum fiat aliqua sanctitas materiae olei.
Quarto, an ratione maioris bonitatis administrantium habeant sacramenta melioris et maioris effectus.

Quantum ad primum quaeruntur sex:
Primo, an in omnibus veteris legis daretur gratia.
Secundo, an in omnibus novae legis.
Tertio, an in quolibet detur aliqua specialis gratia aut aliquis specialis effectus, differens a speciali gratia alterius sacramenti et a communi gratia virtutum.
Quarto, an tantam gratiam conferant, prout sunt in solo proposito suscipiendi aequivalenti tantum, sicut prout ultra hoc sunt in extrinseco actu.
Quinto, an sicut in ipsorum susceptione datur gratia digne suscipienti, sic ei qui post eorum susceptionem est criminaliter lapsus et tamen poenitens, detur ex eorundem vi sacramentali consimilis gratia.
Sexto, an aliquid causent per aliquam vim causatam eis datam a Deo, an solum per Dei potentiam increatam *(Cod. Vat. lat. 4986, f. 135r—137v)*.

Petrus de Trabibus stellt folgende Fragen:

Quantum ad sextum quaeruntur quinque:
Primo, utrum gratia sacramentalis sit virtus habitualis.
Secundo, utrum sacramenta novae legis, de quibus loquimur, sint gratiae effectiva.
Tertio, utrum sacramenta sint ad gratiam dispositiva.
Quarto, utrum in sacramentis sit virtus aliqua vel qualitas absoluta.
Quinto, utrum sacramenta sint gratiae contentiva (Fi f. 7vc—11vd).

Fragestellung, Aufbau der Fragen sowie die Behandlung im einzelnen sind hier bei beiden Theologen sehr verschieden. Man entdeckt keinerlei Verwandtschaft untereinander, wenn auch bestimmte Grundideen bei beiden wiederkehren. Leider sind uns aus dem Sentenzenkommentar Olivis die Quästionen zur allgemeinen Sakramentenlehre nicht erhalten, so daß uns hier kein Vergleich möglich ist.

Wie wir im ersten Teil unserer Studie gezeigt haben, geht der Sentenzenkommentar Olivis auf seine Vorlesungstätigkeit in Florenz 1287/88 oder in Montpellier um 1290 zurück. Die Abhängigkeit des Petrus de Trabibus vom Sentenzenkommentar Olivis und die enge Anlehnung des Florentiner Anonymus, der seinen Kommentar sicher in Florenz verfaßt hat, an Petrus de Trabibus legen die Vermutung nahe, daß auch die beiden erstgenannten Kommentare zu Florenz entstanden sind, so daß also die drei Theologen Olivi, Petrus de Trabibus und der Anonymus nacheinander am Generalstudium zu Florenz gewirkt haben. Die Daten für die Lehrtätigkeit Olivis und des Anonymus stehen fest: 1287/88 und 1295/96. Petrus wird also seinen Sentenzenkommentar um 1290 verfaßt haben. So wurde bisher auch gewöhnlich angenommen; Delorme meint sogar: 1285—1290[71].

[71] Delorme, Pierre de Trabibus 262.

Hier ergeben sich aber gewisse Schwierigkeiten. Wie wir im zweiten Teil unserer Studie hörten, hat Petrus de Trabibus nach seiner eigenen Angabe seinen Kommentar erst nach einer längeren Lehrtätigkeit (cum multis annis legissem), also im reiferen Alter geschrieben; Ehrle spricht von einer 15jährigen Lehrtätigkeit[72]. (Es ist allerdings nicht ersichtlich, worauf er sich bei dieser genauen Angabe stützt.) Wie ist aber dann seine Abhängigkeit von dem erst 1287/88 entstandenen Sentenzenkommentar Olivis zu erklären; es liegen ja zwischen der Abfassungszeit dieser beiden Kommentare nur 2—3 Jahre. Es ist auch auffällig, daß Petrus de Trabibus wohl davon berichtet[73], er habe für die Ausarbeitung seines Kommentars die „originalia Sanctorum et dicta magistrorum" studiert, aber nichts davon erwähnt, daß er sich sehr eng an einen bestimmten Lehrer anschließt; im Gegenteil, wenn er fortfährt: „secundum etiam gratiam a Deo mihi datam meditando et inquirendo plura circa libros sententiarum quae multis audientibus utilia videbantur cogitassem et auditoribus protulissem, non deterritus invidia aemulorum . . .", so möchte man annehmen, daß er hier eigene Lehren vorträgt, zumal er weiter hervorhebt, daß sie wegen ihrer Neuheit und Kühnheit viel Widerspruch erfahren hätten. Tatsächlich trägt er aber sehr getreu die Lehre Olivis vor. Ob er vielleicht den Namen Olivis deshalb verschwiegen hat, weil dieser damals im Orden eine umstrittene Persönlichkeit war? Wenn Petrus de Trabibus ferner bei der Abfassung seines Kommentars um 1290 bereits auf eine längere Lehrtätigkeit zurückblicken konnte, so wird er mit Olivi, der damals gerade das 40. Lebensjahr erreicht hatte, zum mindesten gleichaltrig gewesen sein. Auch muß er 1287, als Olivi sein Lektorat in Florenz antrat, selbst schon als Lektor tätig gewesen sein. Kann man ihn da noch als einen Schüler Olivis bezeichnen?

Eine befriedigende Lösung all dieser Fragen vermögen wir hier nicht zu geben; wir wollten nur einmal mit Nachdruck darauf hingewiesen haben. Vielleicht muß man mit der Datierung des Sentenzenkommentars des Petrus de Trabibus bis nahe an 1295 herangehen, so daß zwischen seinem Kommentar und den Vorlesungen Olivis doch 6—7 Jahre liegen. Wir dürfen auch vielleicht annehmen, daß Petrus, wenn auch selbst schon Lektor, doch noch den Vorlesungen des berühmten Spiritualenführers beigewohnt hat und diese ihn so stark beeindruckt haben, daß er sie seinen eigenen weiteren Vorlesungen zugrunde legte und schließlich auch für die Edition seines Kommentars als Vorlage nahm.

---

[72] Ehrle, Petrus Johannis Olivi 459.
[73] Im Prolog seines Sentenzenkommentars; vgl. den Text oben S. 379.

KLEINE BEITRÄGE

Die Mutter Gottes und das Debitum peccati originalis

Von Marianus Diekhans OFM

In den Schlußversammlungen des Marianischen Weltkongresses, der 1954 zu Rom stattfand, wurde hart über die Frage diskutiert, ob Maria das debitum peccati originalis gehabt habe (s. Herder-Korrespondenz 9 [1955] 220 ff., bes. 230). Die Thomisten bejahten es, die Skotisten dagegen (und sicher noch andere) bestritten es energisch. Es kam zu keinem endgültigen Ergebnis. Der Einwurf, daß Pius XII. in „Fulgens corona" auch Maria „erlöst" nennt, war für die verneinende Ansicht eine schwere Belastung. — Nach der Definition des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis blieb Maria vor jeglichem Makel der Erbschuld „bewahrt" (praeservata), Pius XII. aber sagt, daß Christus sie auf eine vollkommenere Weise als uns „erlöst" hat (redemisse). In diesen Worten sehen viele Theologen, bes. die Thomisten, eine authentische Erklärung der Definitionsformel und glauben, daß die „Erlösung" Mariens notwendig ein debitum peccati originalis voraussetze, von dem sie „erlöst" sei. Beide Begriffe der „Bewahrung" und der „Erlösung" kommen gewiß irgendwie für Maria in Betracht. Das „praeservare" verlangt jedoch nicht mit absoluter Notwendigkeit das debitum peccati originalis, es kann sogar besagen, daß Maria auch vor diesem Makel bewahrt wurde: denn gemeinhin gilt das dabitum peccati als ein wirklicher Makel; wohl beinhaltet das Wort auch für Maria die latente Gefahr der Erbschuld, von der Gott sie frei hielt. — Wenn viele Theologen in dem „redimere" das debitum peccati originalis auch für Maria vorausgesetzt sehen, damit der Begriff im wahren Sinne auf sie angewandt werden kann, wird er dennoch dahin verstanden werden müssen, daß Maria tatsächlich der Sünde nicht verfiel, sondern eben vor ihr „bewahrt" wurde. Aus diesem Grunde konnte sie auch nicht im strengen Sinne des Wortes „erlöst" werden; auch der Papst selbst nennt sie in einer nachträglichen Erklärung seines Wortes vor jeglichem Makel der Erbschuld „bewahrt". — Einige Theologen betonen, daß Maria auf Grund der von Christus erhaltenen Gnade vor der Sünde bewahrt blieb, also auf Grund einer Erlösergnade, die der Erlöser sowohl Maria wie uns verdient hat. Für viele folgt daraus, daß Maria wirklich und im vollen Sinne des Wortes „erlöst" sei. — Die Skotisten dagegen gehen von der absoluten Vorherbestimmung der Menschwerdung Christi und der absoluten Auserwählung seiner Mutter aus und folgern, daß Maria auch in ihrer übernatürlichen Ausstattung schon vor Adam prädestiniert war, folglich auch nicht in Adam gesündigt noch die Gnade verloren hat. — Man sieht, daß die Theologen für ihre verschiedenen Ansichten gute Gründe anführen, die ernst zu nehmen sind. — Der Einwurf Garrigou-Lagranges aber, daß Maria in die Erbschuld gefallen wäre, wenn Gott sie nicht davor bewahrt hätte, scheint das Problem nicht richtig auszudrücken. Er müßte lauten: Wenn Maria nicht vor der Erbsünde bewahrt worden wäre, aber dennoch existiert hätte (denn dies ist nicht gewiß, da ihr Dasein ganz auf Christus gerichtet ist und völlig von ihm abzuhängen scheint), dann wäre sie der Sünde verfallen: niemand wird die Richtigkeit dieses hypothetischen Satzes bestreiten wollen. Die Frage ist aber konkret zu stellen: Hatte Maria in Wirklichkeit das debitum peccati originalis oder hat Gott sie auch davor bewahrt? — Als Beitrag zur Lösung der Frage sei einiges den zuständigen Theologen zur wohlwollenden Beurteilung unterbreitet.

Im folgenden soll eine Erklärung des Wesens und der Vererbung der Erbsünde und eine Lösung des Problems mit Hilfe der skotistischen Lehre versucht werden.

1. Wir können in der Erbsünde ein elementum essentiale und ein elementum integrale (besser als materiale) unterscheiden: Das erste ist der schuldbare Verlust der heiligmachenden Gnade oder des übernatürlichen Lebens; das zweite der Verlust des donum integritatis oder der natura integra, und beides auf Grund der Sündentat Adams und unserer Abstammung von ihm. Der übernatürlichen Ausstattung Adams im Paradiese waren diese zwei Elemente eigen. (Die übrigen dona praeternaturalia können mehr als sequelae des Gnadenstandes Adams oder des status iustitiae et sanctitatis aufgefaßt werden; sie gehören nicht wesentlich der moralischen Ordnung an; der Gottessohn hat bei der Menschwerdung nicht die Leidensunfähigkeit noch die Unsterblichkeit angenommen; auch Maria erhielt kein Freisein vom Leiden noch nach allgemeiner Ansicht der Theologen die Unsterblichkeit und die scientia infusa; dennoch befanden sich Christus und seine Mutter stets im Stande der vollkommensten Gerechtigkeit und Heiligkeit.) Das innere Verhältnis beider Elemente zueinander wird von den Theologen verschieden bestimmt: Die gewöhnliche Meinung sagt, daß Adam sogleich in der vollen Übernatur erschaffen wurde, d. h. in der unversehrten Natur und in der heiligmachenden Gnade, und letztere ist nach Thomas „Prinzip und Quelle aller andern höheren Gaben“ (Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, I^7, 283). Andere, so schon Alexander Hal., Bonaventura, Albertus M., bes. die Skotisten, lehren, Gott habe die ersten Menschen nur mit den dona praeternaturalia oder in der integritas naturae erschaffen und sie nachträglich in die Übernatur erhoben. So könnte man die natura integra auch das elementum radicale oder die dispositio positiva für den Gnadenstand Adams nennen; dementsprechend wäre der Verlust der unversehrten Natur das elementum radicale der Erbsünde oder die ratio proxima für das Fehlen der heiligmachenden Gnade in den Nachkommen Adams; die heiligmachende Gnade bliebe auf jeden Fall das elementum essentiale oder formale der Heiligung; mit ihrer Eingießung ist die Erbschuld wie jede andere schwere Sünde wesentlich getilgt. Dennoch wäre die natura integra in gleicher Weise der nächste Grund für den Gnadenstand der Kinder Adams gewesen, wie die natura lapsa es jetzt für die Erbsünde ist, denn Adam konnte seinen Kindern direkt und unmittelbar nur seine körperliche Natur mitteilen: die natura integra, wenn er nicht gesündigt hätte; da er aber sündigte, nur die natura lapsa; denn Seele und heiligmachende Gnade werden unmittelbar von Gott erschaffen.

2. Die Übertragung der Erbschuld kann also, wie folgt, aufgefaßt werden: Da Gott nirgends seinen ersten Ratschluß zurückgenommen hat, ist er noch immer gewillt, stets und überall die heiligmachende Gnade den Kindern Adams zu schenken, wo eine natura integra in der Empfängnis mitgeteilt wird; denn eine solche Natur entspricht seinem Schöpfungsplan und findet sein Wohlgefallen. Adam verlor durch seine Sünde nicht nur die heiligmachende Gnade, sondern die ganze übernatürliche Ausstattung, bes. das donum integritatis. Die Erlösungsgnade aber stellt in diesem Leben bei unserer Rechtfertigung nicht die natura integra wieder her: Gott verzeiht uns die Schuld, teilt uns das übernatürliche Leben mit, aber erst bei der Auferstehung wird er uns das donum integritatis schenken. So konnte weder Adam noch können die Eltern, selbst die heiligsten, ihren Kindern eine unversehrte Natur vererben, sondern stets nur die natura lapsa; und diese Natur kann in der übernatürlichen Ordnung Gott keineswegs gefallen, der mit Recht ihr sein besonderes Wohlgefallen und die heiligmachende Gnade verweigert. Die Erbsünde ist also wirklich Natursünde und kommt direkt einem jeden zu (unicuique proprium; D. 790), da der nächste Grund dafür in einem jeden einzelnen liegt, denn jedesmal erregt die konkrete Natur, die ohne das donum integritatis vererbt wird, Gottes Mißfallen und bleibt des Gnadenstandes beraubt. Weder Gott ist der Grund der Erbsünde, obgleich er die heiligmachende Gnade verweigert, noch die menschliche Seele, die direkt von Gott geschaffen wird; die menschliche Natur allein bedingt sie, insofern sie propagatione den Kindern Adams ohne das donum integritatis mitgeteilt wird. Ein Vergleich mag dies noch mehr

verdeutlichen: Wie bei der conceptio passiva die Vereinigung der elterlichen Lebenskeime die dispositio positiva für die Schaffung und Eingießung der geistigen Seele ist, so ist auch die vererbte natura lapsa der nächste Grund für die gerechte Verweigerung des Gnadenstandes in den Kindern Adams; im Paradiese wäre die natura integra die dispositio positiva für die Mitteilung der Urstandsgnade gewesen.

3. Nach skotistischer Meinung wurde Christus und mit ihm Maria, seine Mutter, absolut prädestiniert: auf jeden Fall sollte der Gottessohn die menschliche Natur von einer jungfräulichen Mutter annehmen und Mensch werden. Darum erhält Maria, um würdige Mutter Christi sein zu können, absolut den Gnadenstand, und zwar nicht nur die heiligmachende Gnade, sondern auch das donum integritatis, weil auch die körperliche Natur Mariens über alles geheiligt und in sich wohl geordnet sein mußte, da aus ihr der Leib Christi gebildet werden sollte. An der Notwendigkeit dieser übernatürlichen Ausstattung der Mutter Gottes wird niemand zweifeln, wenn er auch ihre absolute Prädestination nicht zugibt. Der Verdienstgrund für diesen Gnadenstand Mariens ist immer ihr Sohn. Christi Lebenstat hier auf Erden ist, auch unabhängig vom Sündenfall Adams, eine Gehorsamstat aus Liebe zum Vater gewesen, eine Anbetung in Anerkennung der göttlichen Majestät und, so Gott Vater dargeboten, Verdienstgrund für jede den Geschöpfen gewährte Gnade: an erster Stelle für die übernatürliche Ausstattung seiner eigenen Mutter, dann auch des ganzen Menschengeschlechtes (und der Engelwelt). So wurden nach dieser skotistischen Meinung alle vernünftigen Geschöpfe in die Übernatur erhoben. Bedingung der Begnadigung aller Menschenkinder jedoch war, daß Adam die Gnade in sich bewahrte und nicht sündhaft verlor. Da Maria aber absolut prädestiniert war, ist ihr die heiligmachende Gnade auch unabhängig von Adam vorherbestimmt worden: sie hat den übernatürlichen Gnadenstand de iure wie de facto unabhängig von Adam empfangen; ihr Sohn allein ist durch sein Lebenswerk der nächste Grund für ihre Gnadenausstattung in der Fülle des übernatürlichen Lebens, eben weil sie seine über alles würdige Mutter werden und sein sollte. So wehren sich die Skotisten mit Recht, in Maria ein debitum peccati originalis zuzugeben, als wenn Adam für sie die Gnade verloren oder sie in Adam gesündigt hätte. Der Gnadenstand wurde Maria an erster Stelle aus Rücksicht auf ihren zukünftigen Sohn, also wegen ihrer Auserwählung zur Mutter Gottes geschenkt, mochte Adam gehorsam bleiben oder sündigen. Maria ist eben schon vom ersten Augenblick ihrer Empfängnis an die auserwählte Mutter des Gottessohnes; ohne diese Vorherbestimmung wird weder ihre Bedeutung noch ihre Existenz im richtigen Licht gesehen.

4. Adam aber sündigte. Um diese Tat zu sühnen, nahm Christus die leidensfähige Menschennatur an, vollbrachte in ihr sein Lebenswerk nach dem Willen des Vaters, opferte diese heroische Gehorsamstat dem Vater als Beweis seiner Sohnesliebe und als Lösepreis für seine sündigen Brüder auf mit der innigen Bitte, ihnen zu verzeihen und sie wieder in Huld aufzunehmen. Die Tat Christi nahm nach dem Willen des Vaters einen anderen Charakter an: sie behielt den vollen Verdienstwert, aber hinzu kam der Sühnecharakter, bes. in seinem Leiden und Sterben. Da aber Maria in diesem Sinne nie gesündigt noch eine Sünde geerbt hatte, sondern stets ganz rein war und blieb, brauchte Christus für sie auch nichts zu sühnen, mußte ihr aber dennoch die Fülle der Gnaden verdienen. So vollbrachte Christus das harte Lebenswerk seiner Sohnesliebe und seines absoluten Gehorsams auch für seine Mutter. Es ist kaum denkbar, daß er seine Mutter von der größten Liebestat, die er am Kreuze für uns Menschen setzte, ausschloß. Er hat vielmehr auf Grund seiner Lebenstat den Vater innigst gebeten, ihr dem ewigen Ratschluß gemäß alle, ja die Fülle der Gnaden zu verleihen, damit sie stets seine unbefleckte und ganz würdige Mutter sei, eine Gnade also, die ihr nicht durch Adam vermittelt werden konnte noch auch jemals sollte. So ist die Gnade, die Gott Maria wegen der zukünftigen Liebestat seines Sohnes verlieh, de facto eine Erlösungsgnade, insofern Christus sie auf Grund seines Erlösertodes verdiente.

Doch berechtigt dies noch nicht zu dem Schluß, daß dadurch auch Maria im vollen Sinne des Wortes erlöst sei, d. h. daß Christus ihr wiederum die Gnade verdienen mußte, die sie in und durch Adam verloren hätte. Haben doch auch die Engel nach skotistischer Ansicht ihre Gnaden wegen der tatsächlichen Verdienste Christi erhalten, obwohl sie durch ihn nicht erlöst sind: Christi Werk auf Erden wurde von Gott für ihre erste Gnadenausstattung angenommen, nicht aber zur Erlösung der gefallenen Engel. Der Charakter der empfangenen Gnade richtet sich nämlich nach dem Stande dessen, der sie erhält, d. h. ob er zuvor von der Sünde befreit werden muß oder nicht. So verhält es sich z. B., wenn ein König allen Untertanen, auch den Gefangenen, eine besondere Gunst erweisen will; für diese bedeutet sie an erster Stelle Erlösung aus dem Gefängnis und dann erst Beschenkung, für die anderen dagegen einfachhin eine Gunsterweisung. — Auch für sich selbst hat Christus durch die gleiche Erlösertat die Verherrlichung seiner menschlichen Natur verdient, sie aber keineswegs von etwas erlöst, wenigstens nicht in des Wortes vollster Bedeutung.

Die Gnade also, die Maria zugleich mit ihrer Auserwählung zur Mutter Christi erhalten sollte, hat ihr Christus durch sein Lebenswerk verdient. Dieses wurde vom Vater für uns sündige Menschen als Lösepreis angenommen, für Maria war es der Verdienstgrund für ihre überreiche Begnadigung; wollte man die ihr geschenkte Gnade eine Erlösungsgnade nennen, so doch nur in Rücksicht auf die Erlösertat Christi für uns andere Menschen.

5. Wie schon erwähnt, sollte Maria auch das donum integritatis absolut, de iure, in Hinblick auf ihren Sohn erhalten; in Wirklichkeit aber, de facto oder in ordine executionis, hat Maria die körperliche Natur von Adam durch ihre Eltern empfangen. Diese Natur sollte nach Gottes Willen unbefleckt, im Zustand der integritas sein. Die Eltern konnten jedoch Maria, ihrer Tochter, keine unbefleckte Natur im Zustand des donum integritatis oder eine natura integra vererben, weil sie selbst deren verlustig waren und sie in ihrer Heiligung nicht wiedererhalten hatten. Gott mußte also hier direkt eingreifen, um Maria vor einer natura lapsa zu bewahren und ihrer Natur schon vom ersten Augenblick an das donum integritatis zu sichern: hier findet der Begriff der praeservatio und dementsprechend auch der der redemptio Anwendung: Gott bewahrte ihre Natur positiv vor der Befleckung des Fleisches, schenkte ihr das donum integritatis, ordnete dadurch ihre körperliche und psychische Natur, bereitete ihr eine natura integra und schenkte ihr dann bei der Einsenkung der geistigen Seele auf Grund dieser natura integra, aber noch mehr und ursprünglicher auf Grund ihrer Vorherbestimmung zur Muttergotteswürde die Fülle des übernatürlichen Lebens. „Erlöst" ist sie, weil eben ihre Eltern, aus deren Lebenskeimen der unbefleckte Leib Mariens gebildet werden sollte, noch nicht die natura lapsa in dem beschriebenen Sinne besaßen und keine natura integra an ihre Tochter vererben konnten; aus der Verstrickung mit der „Konkupiszenz" wurde Maria oder besser gesagt wurden die Lebenskeime, aus denen ihr Leib gebildet wurde, vom ersten Augenblick durch Gottes wunderbares Eingreifen „erlöst" (den genauen Augenblick dieser Befreiung oder Bewahrung oder der Schenkung des donum integritatis werden wir kaum zeitlich festlegen können; es genügt zu wissen, daß es nach dem Dogma schon der erste Augenblick der Empfängnis war).

6. Wir können also schließen: In bezug auf die heiligmachende Gnade selbst besteht nach skotistischer Ansicht keinerlei debitum peccati originalis für Maria: sie war absolut prädestiniert: in jedem Falle sollte sie im Zustand der iustitia originalis erschaffen werden, unabhängig von Adam, allein in Hinblick auf ihren Sohn. So hat Gott ihr diese Gnade auf Grund dieser Vorherbestimmung im ersten Augenblick, als er ihre Seele schuf und mit dem Leibe vereinigte, geschenkt, und Adam hatte diese Gnade nicht für sie verloren, da die Auserwählung Mariens von ihm nicht abhing.

Aber das donum integritatis, das Maria auch de iure zustand und immerhin geschenkt werden mußte, da sie nur ganz unbefleckt die würdige Mutter des göttlichen Sohnes sein konnte, war nicht mehr mit der ihr von den Eltern vererbten Natur verbunden. Da hat

Gott wunderbar eingegriffen, sie vor jeder Befleckung bewahrt, ihr im ersten Augenblick des Daseins dieses donum integritatis geschenkt und dadurch ihre niedere Natur geheiligt und innerlich geordnet.

Diese Erklärung scheint auch den direkten Sinn der Definition des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis zu treffen: Der Papst lehrt nämlich nicht, daß Maria im ersten Augenblick ihrer Empfängnis die heiligmachende Gnade erhalten hat, sondern vor jeglichem Makel der Erbschuld bewahrt war. Der unmittelbare Träger der heiligmachenden Gnade ist die geistige Seele; doch steht nicht fest, wenigstens ist es noch kein Dogma, daß die Seele sogleich bei der conceptio passiva geschaffen und mit dem Leib verbunden wird. Und gesetzt den Fall, daß die Seele erst nach einer „genügenden" Entwicklung des Fötus geschaffen wird, so hat und behält die Definition dieses Dogmas in der obigen Erklärung immer ihre Bedeutung, weil Maria schon im ersten Augenblick der Empfängnis vor jedem Makel der Erbsünde bewahrt blieb, also auch vor einer Befleckung ihrer körperlichen Natur. Keiner wird leugnen wollen, daß der Verlust des donum integritatis für uns ein Makel ist, da uns durch die Erbsünde die „Konkupiszenz" anhaftet. Somit entspricht die Eingießung der heiligmachenden Gnade in die Seele der unbefleckten Jungfrau wieder ganz dem ursprünglichen Schöpfungsplan: doch wurde, wie gesagt, ihr die Fülle der Gnade tatsächlich auf Grund ihrer ewigen Auserwählung geschenkt und nicht wegen ihrer körperlichen Abstammung von Adam; dennoch ist ihre Abstammung von Adam nach Mitteilung des donum integritatis in keiner Hinsicht ein Hindernis mehr für die Eingießung der heiligmachenden Gnade gewesen. (Dieser wunderbare Eingriff Gottes, wodurch Maria die natura integra erhielt, war bei der Menschwerdung Christi nicht nötig, da er von einer unversehrten Jungfrau die menschliche Natur angenommen hat: Christus ist vor der Erbsünde nicht positiv durch göttliche Tat „bewahrt" worden, weil sie bei ihm keineswegs in Frage kam noch für ihn die Gefahr bestand, sie zu erben.)

7. Diese wunderbare Bewahrung vor der Verstrickung mit einer gefallenen Natur besagt indessen für Maria kein Makel (ab omni macula peccati originalis praeservata: — viele Theologen sprechen zwar von einem debitum materiale), sondern setzt den Mangel und das Unvermögen des sündigen Adam und der Eltern der Mutter Gottes voraus, die keine natura integra mitteilen konnten, wie sie es nach dem Schöpfungsplan Gottes hätten tun müssen: auf Maria selbst wirft dies keinen Schatten, da sie ja vom ersten Augenblick an eine unbefleckte Natur besaß; sonst könnte man versucht und scheinbar berechtigt sein, auch für Christus einen solchen, wenn auch entfernteren Makel anzunehmen, da auch er von dem gefallenen Menschengeschlecht abstammt und durch seine Voreltern mit der natura lapsa in Verbindung steht: eine Schlußfolgerung, die schon wegen Christi göttlicher Würde ganz unmöglich ist. — Gleichfalls wird niemand für Maria ein debitum peccati personalis und daraufhin einen sittlichen Makel annehmen wollen, nur weil Gott sie vor jeder persönlichen Sünde durch ein Gnadenprivileg bewahren mußte: auch hier handelt es sich um eine wirkliche und vollkommene Bewahrung vor der Sünde. Gleichfalls besagt die einfache Möglichkeit einer Erbsünde und die Bewahrung davor kein debitum peccati originalis.

8. Zum Schluß sei noch folgendes bemerkt: Wer die absolute Vorherbestimmung der Menschwerdung des Gottessohnes nicht zugibt und anders das Wesen der Erbsünde und ihre Übertragung an die Kinder Adams erklärt, wird schwerlich der ausgeführten Erklärung des Dogmas der Unbefleckten Empfängnis Mariens und ihres negativen Verhältnisses zur Sündentat Adams zustimmen. — Da aber der angegebene Lösungsversuch keinerlei Wahrheit des Dogmas leugnet noch eine unüberwindliche Denkschwierigkeit bietet, vielmehr dem Wortlaut der Definition des Dogmas genau entspricht und einen Weg zur weiteren Durchdringung des Problems öffnet, um die augenblicklich stark gerungen wird, sind seine Voraussetzungen sicher wert, geprüft zu werden.

Gehörte der hl. Cornelius von Wijk, Märtyrer von Gorcum, zum ersten Orden?

Von Willibrord Lampen OFM

Von den neunzehn im Jahre 1867 heiliggesprochenen Märtyrern von Gorcum werden im Franziskanerorden merkwürdigerweise nur die Minderbrüder gefeiert und die anderen Heiligen, obwohl „in morte non sunt separati" werden beiseite gelassen, etwa wie die Socii des hl. Bonifatius, der ganz allein im Brevier, bzw. im Meßbuch steht. Im Breviarium Romano-Seraphicum wird das Fest am neunten Juli, ihrem Todestag, angekündigt als „SS. Nicolai et decem Sociorum Martyrum I Ordinis". In der zweiten Nocturn wird von den Märtyrern von Gorcum gesagt, daß elf von ihnen dem Minderbrüderorden angehörten, nämlich Nikolaus Pieck, Guardian, Hieronymus, Vikar, Wilhadus, Nicasius, Theodoricus, Antonius, Godefridus, Franciscus, noch ein Antonius und zwei „laici", Petrus und Cornelius. Die beiden letzten werden hier ohne Unterschied „laici" genannt, das man am liebsten durch „Laienbrüder" übersetzen möchte, da, nach der Aufschrift des Festes, sie zum ersten Orden gehörten.

Schaut man sich aber die Geschichtsquellen etwas genauer an, so fällt es auf, daß die Historiker, wenigstens die zeitgenössischen, einen Unterschied machen zwischen beiden heiligen Laien, Petrus von Assche und Cornelius von Wijk-bij-Duurstede. Daher diese Mitteilung über die Zugehörigkeit zum Orden. Was sagen die Quellen? Welchen Wert haben sie?

Hauptquelle für die Geschichte der Märtyrer ist Wilhelm Estius oder niederländisch Van Est genannt. Er war ein sehr angesehener Philosophie- und Theologieprofessor zuerst an der Universität von Löwen, später im Seminarium Regium zu Douai. Schon im selben Jahre des Martyriums 1572 schrieb er einem Freunde zu Köln über das Leiden und den Tod der Märtyrer, die zum größten Teil aus der Heimatstadt des Estius Gorcum abgeführt waren, und zwar nach Brielle, wo alle 19 erhängt wurden.

Der Kölner Freund gab ohne Mitwissen des Estius seinen Brief in Druck[1]. Selbstverständlich war der Briefschreiber darüber verstimmt und er schrieb dem Freunde, er hätte nur aus dem Stegreif die Hauptsache mitteilen wollen. Die Geschichte sollte noch nicht in Druck erscheinen, da er (Estius) die Akten noch nicht genügend geprüft hatte: „actis martyrum nondum satis exploratis"[2].

Tatsächlich finden sich im genannten Büchlein vier größere Fehler. So wird der Name des hl. Cornelius nicht angeführt und dem betreffenden Laicus Amersfoort als Heimat zugefügt, während dieses nur dem hl. Theodorich zukommt. Dieser Fehler wurde später berichtigt vom Minister Florentius von Leiden und auch von Estius selbst in seiner definitiven Ausgabe der Historiae martyrium Gorcomiensium[3].

Wie gründlich Wilhelm sonst unterrichtet war, geht daraus hervor, daß er das sämtliche von seinem Bruder Rutger gesammelte Material zur Verfügung bekommen hatte. Rutger nun war gut unterrichtet, da er die Gefangenen öfters besuchen konnte; war er doch wie Wilhelm ein Neffe des hl. Nikolaus Pieck durch seine Mutter Maria Pieck. Er hatte sich auch viel bemüht um die Freilassung der Gefangenen und sich unterrichten lassen über Namen und Heimat der Märtyrer. Im Beatifikationsprozeß, der zum Teil in

---

[1] G. Estius, Novorum in Hollandia constantissimorum Martyrum passionis Historia, Coloniae 1572.

[2] Vgl. G. Hesse, De oudere historiografie der HH. Martelaren van Gorcum, in: Collectanea Franciscana Neerlandica (CFN), II, 's Hertogenbosch 1931, 449.

[3] Historiae martyrum Gorcomiensium, majori numero Fratrum Minorum . . . Duaci 1603. Eine niederländische Übersetzung von P. Willem Spoelbergh O. F. M. erschien zu Antwerpen 1604. Das Werk des Estius wurde wiederholt gedruckt, z. B. zu Namur 1655, in den Acta SS. Julii, II, 754—847 und zu Löwen 1867.

Weert im Provinzarchiv der Minderbrüder, zum Teil in der Generalpostulation liegt, wird von vielen Zeugen erklärt, das Buch des Estius entspreche ganz und gar der Wahrheit. Dasselbe erklären am 30. Juni 1632 die Universität von Douai und am 21. Mai 1655 der Erzbischof von Cambrai, Gaspar Nemius.

Was berichtet nun Estius über die beiden genannten Laien? Über Petrus von Assche läßt er keinen Zweifel. Er war Laienbruder und hatte die Profeß im Orden abgelegt: „Petrus ab Asca, non incelebri Brabantiae vico laicus fuit; sed tamen regulae professione in familiam B. Francisci cooptatus, ac rerum, temporalium fidei sedulaque procuratione solitus utilem fratribus operam praestare"[4].

Vom hl. Cornelius heißt es, er sei gleichfalls Laie gewesen und Hausdiener der Brüder, für welche er täglich die Gänge besorgte. Von Profeß wird nicht gesprochen:

„Cornelius, Dorestati Batavodurorum oppidulo agri Ultraiectini, quod hodie Wica dicitur, natus, itidem laicus fuit, ac fratribus suis a negociis quotidianis, quem familiarem vocant. Caeterum vir bonus et simplex, et obediendi promptissimus"[5]. Als Beispiel seines Gehorsams erzählt Estius dann, wie Cornelius einmal von seinem Guardian nach Utrecht geschickt wurde mit den Worten: „Frater Corneli eundum tibi est Ultraiectum". Der Familiaris begab sich also auf den Weg von Herzogenbusch, wo er damals wohnte, nach Utrecht. Als der Guardian von Utrecht ihn fragte, warum er gekommen sei, antwortete Cornelius einfach, sein Guardian habe ihm aufgetragen, nach Utrecht zu gehen, und er wäre also gegangen. Den Grund der Reise hätte er nicht erfahren. Daraufhin hat der Utrechter Obere den Cornelius zurückgeschickt, um zu fragen, was der Guardian von Herzogenbusch verlangte.

Estius schließt dieses Kapitel mit den Worten: „Hactenus Franciscanos Martyres ordine prosecuti sumus. Nunc de aliis dicamus". Er rechnet also den Cornelius wohl zu den Franziskanern. Er gehörte jedenfalls zu ihnen; daher redet der Guardian ihn an mit „Bruder". Andererseits läßt sich nicht leugnen, daß Estius ganz anders über ihn spricht als über Petrus von Assche. Von Profeß ist nicht die Rede; er ist einfach Laicus und Familiaris (Hausdiener).

Der scheinbare Widerspruch bei Estius läßt sich am besten erklären, wenn man annimmt, Cornelius sei Tertiar gewesen und habe die Franziskanerkutte getragen. Für die Außenwelt galt er als Franziskaner. So wird auch verständlich, daß er nicht mit den Laien aus der Haft entlassen wurde und im Blauen Turm zu Gorcum bleiben mußte[6].

Deutlicher noch als bei Estius tritt der Unterschied zwischen Petrus und Cornelius hervor bei Florentius (nicht Florentinus) von Leiden, der von 1570 bis zum 8. August 1574 Provinzialminister war und in dieser Eigenschaft über das Martyrium nach Rom berichtete, wo der Generalminister, der Ven. Franciscus Gonzaga, den Druck des Berichtes veranlaßte, den er unter dem 14. Februar 1581 dem Kardinal-Protector Ferdinand de Medicis widmete[7].

Nach der Erzählung der Ereignisse, welche genau mit Estius übereinstimmt, führt Florentius die Liste der Franziskaner-Märtyrer an, indem er bei jedem die Qualität erwähnt, z. B. sacerdos et praedicator. Die beiden Brüder nun bezeichnet er in dieser Weise: „Frater Petrus ab Ascha laicus Professus. Frater Cornelius ab Vvyck familiaris Fratrum".

Es ist also wohl klar, daß Florentius den hl. Cornelius nicht zum ersten Orden rechnet. Er war als Provinzial natürlich darüber aufs beste unterrichtet.

---

[4] Lib. III, c. 20 (p. 201). [5] L. c., c. 21.

[6] „Post dimissos cives laicos, Gardianus cum suis omnibus e conclavi educti in tetrum ac foetidum subterraneum carcerem detruduntur". Estius, I, c. 16 (p. 45).

[7] Novorum in Inferioris Germaniae Provintia Constantissimorum Martyrum, Ordinis Sancti Francisci ex Observantia, passionis historia ... Neapoli 1581, Ingolstadii 1582; vgl. J. Doedens, Florentius Leydanus (van Oyen) en zijn Novorum Martyrum historia in CFN, I, içéè, 267 ff.

Auch der Übersetzer des Estius, der Guardian P. Wilhelm Spoelbergh, nennt Cornelius einen Laien zum täglichen Dienste seiner Mitbrüder. Das Wort Mitbruder macht etwas stutzig; dagegen nennt er ihn einen Ausgänger[8].

Ein nicht unwichtiger Zeuge ist Pontus Heuterus, im Jahre 1572 Kanonikus zu Gorcum, mit den Märtyrern verhaftet, aber nach einer, sagen wir, wenigstens zweideutigen Erklärung freigelassen, später aber bekehrt. Als Augenzeuge der traurigen Ereignisse schrieb er davon eine metrische Geschichte, welche im Jahre 1665 von der Ritenkongregation übersetzt als Rythmi flandrici gedruckt wurde. Er stimmt mit Estius überein und nennt nach den Prozeßakten „frater Cornelius, frater Petrus, frater Henricus tres erant laici modesti"[9].

Petrus Opmeer, der im allgemeinen sehr gut unterrichtet ist über die Vorgänge jener Zeit, schrieb die Geschichte der holländischen Märtyrer, welche dann sein Sohn Petrus nach dem Tode seines Vaters zu Köln herausgab[10]. Opmeer scientiam suam ex scriptis historici Bontii et a testibus saltem mediatis hauserat, quos Amstelodami, ubi post initium anni 1572 habitabat, facile interrogari poterat. Opmeer autem quoad S. Cornelium clare dicit hunc famulum fuisse in conventu Fratrum Minorum Gorcomiensium, quia „voluntarie se obligaverat ad serviendum monachis" (vrijwillig sig had verbonden om de Monniken te dienen). So spricht man nicht von einem Ordensmann. Daher dürfte es wohl deutlich sein, daß Opmeer ihn nicht als solchen betrachtet.

Ein wichtiger Beweis für unsere These ist der anonyme Traktat *De Martyribus Fratrum Minorum Provinciae Germaniae Inferioris in Hollandia A⁰1572*[11].

Vielleicht war Estius der Verfasser, denn die Hs gehörte der Prämonstratenser Abtei Parck bei Löwen und Estius' Bruder Adrian war Prämonstratenser zu Marienweert und später zu Parck. Allerdings wollen wir nicht ausschließen, daß der Verfasser ein Franziskaner gewesen sein könnte, da über die Franziskaner am weitläufigsten gehandelt wird. Das merkwürdigste nun an diesen Nachrichten ist, daß der Name des hl. Cornelius in der Liste der Minderbrüder fehlt. Statt dessen wird ein Paulus a Buscumducis (Herzogenbusch) genannt, der tatsächlich damals im Franziskanerkloster zu Gorcum wohnte, aber vor dem Überfall mit Erlaubnis des Guardians nach Herzogenbusch geflüchtet war.

Laurentius Surius Ord. Carth., der die Hs von Parck in seinem Kommentar kurz zusammenfaßt, nennt Petrus und Cornelius „ambo laici". Er war also insofern besser unterrichtet, daß er den Paulus fallen ließ und durch Cornelius ersetzte. Es ist überhaupt auffallend, wie oft in den Berichten der eine oder andere Name fehlt oder falsch angeführt wird. So erwähnt z.B. Richard Verstegen[13] den hl. Johannes von Köln, Dominikaner, nicht. Bei Leydanus fehlt Antonius von Weert wie auch bei dem von Leydanus abhängigen Michael von Isselt[14]. Dieses läßt sich aber leicht erklären, da schon ein anderer Antonius, nämlich A. von Hornaer genannt wurde und der Name Weert schon in Verbindung mit dem hl. Hieronymus von Weert, Vikar des Gorcumer Franziskanerklosters, vorkommt.

Schließlich wollen wir ein Wort über die zeitgenössischen Bilder sagen. Der berühmte Kupferstecher Mattham hat nach Gemälden von Dierckx Stiche der Märtyrer ge-

---

[8] Waerachtighe Historie van de Martelaers van Gorcum. Antwerpen 1604, II, c 12.

[9] Weert, Archief O. F. M., Ms. B, p. 249. Die niederländische Übersetzung der Rythmi flandrici erschien in De Katholiek 49 (1866) 41—56.

[10] Historia Martyrum Batavicorum, Coloniae 1625. Vgl. ArchFrancHist 17 (1924) 17 ss.

[11] Herausgegeben von A. v. L(ommel) S.J. in: Archief Aartsbisdom Utrecht, 13 (1885) 297—311. Die Hs ist jetzt verschollen.

[12] Commentarius brevis Rerum in orbe gestarum ab anno salutis MD usque in annum MDLXXIIII, Coloniae 1574; in der Ausgabe Coloniae 1586, p. 828.

[13] Theatrum crudelitatum haereticorum nostri temporis, Antverpiae 1587.

[14] Sui temporis Historia . . ., Coloniae 1602.

macht. Sie wurden von P. Jan Boener[15] im Jahre 1623 reproduziert. Der hl. Cornelius ist im Franziskanerhabit dargestellt mit der Unterschrift „Cornelius Wicanus Mbr Leek", d. h. Laie. Weil Cornelius offenbar den Habit getragen hat, konnte er späteren Schriftstellern leicht als Laienbruder gelten[16]. Es steht aber fest, daß die ältesten Quellen ihn nicht als Profeßbruder, sondern als Diener des Klosters anführen oder seinen Namen gar nicht nennen, so daß die Schlußfolgerung wohl berechtigt ist, daß der hl. Cornelius nicht Minderbruder, sondern vielleicht Franziskanertertiar gewesen ist.

Die neuen Satzungen der Klosterfrauen von der hl. Elisabeth zu Azlburg

Von Philipp Hofmeister OSB

Der regulierte Dritte Orden des hl. Franziskus von Assisi zerfällt bekanntlich in zwei Gruppen, in Kongregationen, in denen nur einfache Gelübde abgelegt werden, und in selbständige Klöster mit Nonnen, die an sich feierliche Gelübde ablegen und die sog. päpstliche Klausur beobachten, bei denen aber aus besonderen Umständen die Gelübde auch nur einfache und die Klausur ebenfalls nur eine bischöfliche sein können. Während wir in Deutschland zwei männliche Tertiarkongregationen päpstlichen Rechtes und an weiblichen 15 bzw. 18 Kongregationen päpstlichen bzw. bischöflichen Rechts besitzen, haben wir nur fünf klausurierte selbständige Tertiarinnenklöster, nämlich die der Franziskanerinnen von Reutberg, Erzdiözese München-Freising, 1615 gegründet, die der Kapuzinerinnen zu Mainz 1889, Diözese Mainz, und Koblenz-Pfaffendorf 1904, Diözese Trier, das der Franziskanerinnen von der ewigen Anbetung des heiligsten Altarssakramentes in Bautzen 1925, Diözese Meißen, und das der Elisabethinnen zu Azlburg bei Straubing 1750/1829, Diözese Regensburg.

Die Statuten für das Kloster Reutberg sind von Kardinal Michael von Faulhaber am 18. November 1927, die der Mainzer Kapuzinerinnen von Pius XI. am 15. Dezember 1932 approbiert worden. Diese letzteren wurden dann 1935 auf das Kloster zu Koblenz-Pfaffendorf ausgedehnt. Die Bautzener Franziskanerinnen gehören zur Gruppe der klausurierten Anbetungsschwestern, deren Konstitutionen am 15. November 1930 erneut die römische Approbation erhielten. Nun hat auch das an fünfter Stelle genannte Kloster der Elisabethinnen zu Azlburg seine alten Satzungen revidiert erhalten. Während die die Regel ergänzenden ersten Satzungen einfach jene des Mutterklosters Prag waren, die die Gutheißung des Erzbischofs von Prag, Ferdinand von Khuenburg, 1725 aufwiesen, sind die nunmehrigen am 15. Oktober 1954 von der heiligen Religiosenkongregation auf 7 Jahre approbiert. Sie sind an sich nur eine Umarbeitung oder Verbesserung der für die Klöster dieses Ordens in Böhmen durch Dekret der heiligen Religiosenkongregation vom 17. Juli 1931 approbierten, dürfen aber insofern ein besonderes Interesse beanspruchen, weil inzwischen die Generalkonstitutionen für die Nonnen des regulierten Dritten Ordens vom hl. Franziskus, approbiert am 12. April 1943, erschienen sind und die Apostolische Konstitution Pius' XII. „Sponsa Christi" vom 21. November 1950 samt der dazu gehörigen Instruktion der hl. Religiosenkongregation „Inter praeclara" vom 23. November desselben Jahres erlassen wurde, die manche wichtigen Bestimmungen für die klausurierten Franziskanerinnen enthalten. Dieser Umstand dürfte eine Besprechung dieser Satzungen rechtfertigen.

---

[15] Waerachtighe ende levende figueren van de H. Martelaers van Gorcum, 's Hertogenbosch 1623; Vera ad vivum effigies BB. Martyrum Gorcomiensium, Sylvae Ducis 1623.

[16] Verklaringhe van de seer Glorieuse, Solemnele Feeste der Beatificatie van de XIX salighe Nederlandtsche Martelaren van Gorkum, Brussel 1675, Vorwort (nicht numeriert).

1. Die Gelübde

Die Gelübde, die in unserem Kloster Azlburg zur Zeit der Klostergründung abgelegt wurden, waren feierliche. Die eigenartigen Verhältnisse in Bayern führten schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine Änderung herbei. Kurfürst Maximilian Josef von Bayern verbot nämlich am 15. Januar 1802 den Elisabethinnen, Ursulinen und den Frauen von Notre Dame die Ablegung feierlicher Gelübde. Freilich, als dann eine königliche Entschließung vom 9. Juli 1831 die Ablegung feierlicher Gelübde nach vollendetem 33. Lebensjahre wieder gestattete, legte man da und dort heimlich die Gelübde schon früher ab. Die Ministerialerlasse vom 4. April 1843 und 23. März 1847 verlangten zur Ablegung von zeitlichen und feierlichen Gelübden sogar die Beiziehung eines staatlichen Kommissärs. Um diese staatlichen Vorschriften umgehen zu können, suchten nunmehr die bayerischen Bischöfe in Rom um die Ablegung nur einfacher ewiger Gelübde nach, was der Heilige Stuhl am 7. August 1847 gestattete[1]. So blieb es bis auf unsere Tage.

Der Umschwung der politischen Verhältnisse nach dem ersten Weltkriege führte zwar zu einer Lockerung des Verhältnisses von Kirche und Staat; allein diese wirkte sich, was die Gelübde anlangt, nicht aus. Dem Vernehmen nach erließ der Heilige Stuhl zwar für die Bischöfe Bayerns ein dem Dekret der heiligen Religiosenkongregation vom 23. Juni 1923 für Frankreich[2] ähnliches Dekret, in dem erklärt wurde, daß die Nonnen Bayerns mit Genehmigung des Heiligen Stuhles wieder feierliche Gelübde annehmen könnten, doch hat keines der bayerischen Klöster von diesem Angebot Gebrauch gemacht. Einen neuen Aufruf zur Annahme feierlicher Gelübde enthält nun die eben genannte Konstitution Pius' XII. „Sponsa Christi". Sie führt aus, unter dem Druck der Umstände sei früher vom Heiligen Stuhl für die Orden und Klöster die Ablegung nur einfacher Gelübde gestattet worden; aber, so sagt der Papst, diese Dekrete stellen zweifellos die Bewilligung einer dem Ordensleben nachteiligen Dispens dar, um so nachteiliger, als solche Indulte einer grundlegenden Prärogative des Ordenslebens entgegenstehen, da die feierlichen Gelübde eine vollständige und engere Weihe an Gott mit sich bringen und das Hauptkennzeichen der Orden darstellen. Pius XII. sagt ferner, daß jetzt die feierlichen Gelübde, wie eine längere Erfahrung in verschiedenen Ländern gezeigt habe, sowohl von den männlichen wie weiblichen Orden, auch wenn sie dem bürgerlichen Recht unbekannt sind, leicht und ohne Verwicklung beobachtet werden können. Deshalb sei es die Gesetzgebung und Praxis des Heiligen Stuhles schon seit mehreren Jahren, diese dem Ordensleben nachteiligen Dispensen zu beschränken und womöglich abzuschaffen; denn die Klosterfrauen dürften nicht der Ehre, des Verdienstes und der Freude beraubt werden, die feierlichen Gelübde ablegen zu können, die ihnen zukämen.

Auch die Art. 3 und 5 der allgemeinen Statuten für die Klosterfrauen kommen auf unsere Sache zu sprechen. In § 1 des Art. 3 ist gesagt, daß die feierlichen Gelübde das hauptsächlichste Merkmal darstellen, auf Grund dessen die Frauenklöster zu den „Orden" und nicht zu den „Kongregationen" gehören, und daß sie gerade deshalb „Nonnen" und nicht „Schwestern" heißen. In § 2 werden dann alle Klöster, in denen nur einfache Gelübde abgelegt werden, aufgefordert, beim Heiligen Stuhl um die Wiederannahme der feierlichen Gelübde nachzusuchen, eine Ausnahme könne der Papst nur dann gelten lassen, wenn ganz ernste Gründe, „prorsus graves rationes", dem entgegenstehen. In Art. 5 § 3 heißt es sodann noch, die Wiedereinführung der feierlichen entspreche der „mens Ecclesiae"[3].

Die neuen Konstitutionen der Elisabethinnen sind am 15. Oktober 1954 approbiert, also fast 4 Jahre nach Herausgabe der apostolischen Konstitution „Sponsa Christi". Die Gelübde unserer Nonnen sind aber nur einfache kraft des Indultes des Heiligen Stuhles

---

[1] Ph. Hofmeister, Von den Nonnenklöstern, in: Archiv f. kath. Kirchenrecht 114 (1934) 34 f. [2] AAS 15 (1923) 35 f. [3] AAS 43 (1951) 11 f., 16 f.

vom 7. August 1847 für Bayern, wie Art. 1 der Satzungen ausdrücklich hervorhebt. Es ist etwas auffallend, daß nicht die feierlichen Gelübde eingeführt wurden. Es hat dies seinen Grund darin, daß die neuen Konstitutionen in Rom schon vor Erlaß der Konstitution „Sponsa Christi" eingereicht wurden. Nach dem Erscheinen derselben wurden wohl Wünsche der Nonnen dem römischen Agenten gegenüber ausgesprochen, allein, es war diesen, um Schwierigkeiten mit dem bischöflichen Stuhl von Regensburg zu vermeiden, die Bitte beigefügt, es möchten die Rechte des Bischofs bezüglich der Klausur nicht geschmälert werden. Eine wirklich formelle Abstimmung über die Annahme der feierlichen Gelübde durch die Nonnen war deshalb auch nie erfolgt. So unterblieb die Änderung wenigstens vorläufig.

2. Die Klausur

Die Klausur der Nonnen war zu der Zeit, in der die klausurierten Tertiarinnen entstanden, eine bischöfliche, für deren Übertretung freilich keine Sanktion festgesetzt war. Erst das Partikularrecht hat eine solche eingeführt, so schon das Zisterziensergeneralkapitel 1298 n. 2, und verschiedene Synoden des 14. Jahrhunderts, Trier, Nikosia auf der Insel Cypern[4]. Das Trienter Konzil (s. 25 c. 5) verschärfte die Bestimmungen, indem es das Betreten der Klausur ohne Erlaubnis des Bischofs oder des Ordensprälaten sub poena excommunicationis verbot und zugleich den Nonnen das Verlassen der Klausur ohne bischöfliche oder päpstliche Erlaubnis untersagte; aber hier fehlte es für ein gegenteiliges Handeln an einer Sanktion. Kaum war das Konzil von Trient vorüber, da bestieg der Dominikaner, der hl. Pius V., den päpstlichen Stuhl und erließ schon einige Monate nach seiner Thronbesteigung die Konstitution „Circa pastorales" vom 29. Mai 1566, in der er die kanonischen Klausurgesetze auf alle in Gemeinschaft lebenden Tertiaren mit feierlichen Gelübden ausdehnte; sollte ein Kloster nicht bereit sein, dieselben anzunehmen, dann durfte es in Zukunft niemand mehr aufnehmen, und zwar unter der Strafe der Nichtigkeit der Profeß. Zwei Jahre später, nämlich am 3. Juli 1568, erließ Pius V. eine neue Verordnung, „Ea est", in der er erneut die Tertiaren zur kanonischen Klausur verpflichtete. Durch eine Konstitution mit der Arenga „Decori et honestati" vom 24. Januar 1570 widerrief derselbe Papst alle etwa früher gewährten Indulte und verbot den Nonnen unter Strafe der dem Papst reservierten Exkommunikation, das Kloster zu verlassen[5]. Die Durchführung dieser strengen Maßnahmen stieß fast überall auf große Schwierigkeiten. Nicht bloß die Nonnen wollten sich die bisher genossene Freiheit nicht nehmen lassen, auch die Bischöfe und Ordensprälaten urgierten die pianischen Bestimmungen nicht und wollten auch selbst nicht auf die von ihnen bisher geübten Rechte verzichten, so daß sich in einer ganzen Reihe von Ländern eine gegenteilige Gewohnheit bildete und einfach die bischöfliche Klausur erhalten blieb. Wir nennen hier Frankreich, Deutschland, Österreich, Schweiz, Italien, Spanien[6].

So blieb es bis zum Inkrafttreten des Kodex, der die sog. päpstliche Klausur von neuem urgierte, und dasselbe tat die am 6. Februar 1924 von der heiligen Religiosenkongregation erlassene diesbezügliche Instruktion wie auch die schon erwähnte Konstitution „Sponsa Christi", die in Art. 4 § 5, 2⁰ sagt: „Si autem certo appareat in aliquo Monasterio clausuram saltem minorem ex more servari non posse, Monasterium illud in domum vel Congregationis vel Societatis mutuandum erit"[7].

In unseren Statuten ist es nun auffallend, daß die Schwestern, obwohl sie den Cha-

---

[4] J. M. Canivez, Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786, Louvain 1933, 3, 293; J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, Florentiae 1739 ff.: 25, 261; 26, 36 ff.

[5] Codicis Iuris Canonici fontes, Romae 1923 ff. I, n. 112, 133. Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum Pontificum Taurinensis editio, Augustae Taurinorum 1857 ff. [6] Hofmeister 61 ff. [7] AAS 16 (1924) 96 ff.; 43 (1951) 17.

rakter von Nonnen haben und ihr Haus die Vorrechte eines Ordenshauses genießt, doch nur eine bischöfliche Klausur haben. Art. 107 der Satzungen betont dies mit einer Deutlichkeit. die nichts zu wünschen übrig läßt. Der Eintritt in die Klausur ist dem Diözesanbischof und dem Generalvikar jederzeit, sowie bei der Wahl der Oberin und der Visitation den von diesen bevollmächtigten Priestern gestattet; ferner hat jeder Bischof, auch die Titularbischöfe je mit Begleitung, das Recht, die Klausur zu betreten. Eine Erleichterung bedeutet auch die Norm, daß die Klosterfrauen und Schwestern des Ordens von der hl. Elisabeth von Rechts wegen die Klausur betreten dürfen. Außerdem kann der Bischof den größeren Wohltätern und hervorragenden Persönlichkeiten mit Begleitung den Eintritt gestatten; doch soll er von diesem Recht nur vorsichtig und selten Gebrauch machen. Die Bestimmung, daß das Betreten der Klausur erst nach Sonnenaufgang geschehen und das Verlassen derselben schon vor Sonnenuntergang erfolgen solle, ist eine Form, die offensichtlich den Grundsätzen der päpstlichen Klausur entnommen ist. Freilich so ganz in das Belieben des Bischofs, wie das bei der bischöflichen Klausur nach gemeinem Recht der Fall ist, ist in unseren Satzungen die Handhabung der Klausur zu Gunsten der Klosterfrauen auch nicht. Der Bischof darf nämlich die Erlaubnis zum Verlassen der Klausur den Klosterfrauen nach Art. 103 nur geben, wenn das Verlassen des Klosters für die Kirche, den Orden, das Kloster, das Krankenhaus oder die Klosterfrauen notwendig ist; nie aber darf eine Strafversetzung in ein anderes Kloster vorgenommen werden. Überdies sind in Art. 109 die Klausurvorschriften durch Strafbestimmungen geschützt. Klosterfrauen, die vom Kloster und dem mit ihm verbundenen Krankenhause entgegen den Vorschriften der Statuten, also ohne Erlaubnis des Bischofs, weggehen, verfallen der von Rechts wegen dem Bischof vorbehaltenen Exkommunikation; dasselbe geschieht bei jenen, die die Klausur der Klosterfrauen verletzen und dieselbe ohne gesetzmäßige Erlaubnis betreten oder die Leute hereinführen oder zulassen. Diese Strafbestimmungen entsprechen ganz den Vorschriften der cc. 600, 601, 2342, 1°, 3°, sind aber dadurch erleichtert, daß die Exkommunikation nicht dem Heiligen Stuhl, wie bei der päpstlichen Klausur, sondern dem Bischof reserviert ist.

3. Die Wahl der Oberin und der Diskretinnen

Nach den Satzungen von 1725, Kap. 9 dauerte das Amt der Oberin drei Jahre. Ein- und dieselbe Klosterfrau konnte immer wieder gewählt werden. Tatsächlich war dies auch oft der Fall. Da das kirchliche Gesetzbuch in c. 505 nur die allgemeine Norm enthielt, die höheren Oberen sollen zeitliche sein, wenn nicht die Konstitutionen etwas anderes vorsehen, und die Oberinnen der selbständigen Klöster ohne jeden Zweifel zu den höheren Oberinnen zu rechnen sind, war die bisherige Gewohnheit kein Widerspruch zum Kodex. Ein solcher trat auch durch das Dekret der heiligen Religiosenkongregation vom 9. Februar 1920 nicht auf, in dem nur für Italien zu einer Wiederwahl apostolische Dispens gefordert wurde[8]. Als der Verfasser dieses Artikels im Jahre 1929 die eben erwähnten Statuten für die böhmischen Elisabethinnenklöster bearbeitete, fragte er zur Vorsicht bei dem inzwischen verstorbenen Kanonisten und Konsultor der heiligen Religiosenkongregation, dem sel. P. Pierre Bastien OSB, in Rom an, wie lange die Amtsdauer der Oberin eines selbständigen Klosters sein dürfte. Die Antwort lautete, es sei hier einfach die Gewohnheit der einzelnen Klöster maßgebend. Unter diesen Umständen wurde in die Satzungen die Bestimmung aufgenommen, daß eine ständige Wiederwahl möglich sei. Der vorgeschlagene Text wurde auch anstandslos approbiert. Da das Kloster Azlburg dieselbe Gewohnheit hatte, enthielt der dem Heiligen Stuhl vorgelegte Text dieselbe Norm. Allein hier wurde von der heiligen Kongregation eine Änderung des Textes vorgenommen, obwohl die ständige Wiederwahl der Oberin auch für andere Klöster anstandslos approbiert worden war. Statt anderer seien hier

[8] AAS 12 (1920) 365.

erwähnt die „Constitutions de l'Ordre de saint Victor de Paris sous la règle de Saint Augustin pour le Monastère de Notre Dame de la Nouvelle-Plante à Ypres, approuvées par la s. Congrégation pour les Religieux 10. Februar 1934", in denen es n. 17 heißt: „La prieure sera élue pour trois ans; toutefois elle est toujours reéligible"[9]. In unseren Statuten heißt es nun in n. 164: „Das Amt der Mutter dauert drei Jahre, die gleiche Klosterfrau kann unmittelbar für einen zweiten Zeitraum von drei Jahren für das Amt der Mutter gewählt werden; für einen dritten und vierten Zeitraum von drei Jahren kann sie nur postuliert werden, wobei die Normen des kirchlichen Rechtsbuches hinsichtlich der Postulation (Wahlbitte) zu beachten sind, unter Ausschluß der Möglichkeit, dieselbe noch für weitere drei Jahre zu postulieren." Nicht ganz von der Hand zu weisen ist, daß für die Nichterfüllung der Bitte der Klosterfrauen ein Einfluß des Diözesanbischofs maßgebend war. Tatsache ist, daß die bischöfliche Kurie bei mehreren Wahlen hinsichtlich der Bestätigung der wiedergewählten Oberin Schwierigkeiten machte, diese aber mit Rücksicht auf die genannten Konstitutionen der böhmischen Klöster zuließ.

Auch bezüglich der Bestellung der Vikarinnen und Diskretinnen ist eine Änderung gegenüber den böhmischen Statuten zu verzeichnen. Diese sehen der Gewohnheit des Prager Klosters entsprechend die freie Ernennung der Vikarinnen und der Diskretinnen durch die Oberinnen vor. Nach unseren Statuten werden alle diese vier Ämter durch Wahl von Seiten der Kommunität besetzt, die am Tage nach der Oberinnenwahl unter Vorsitz der neugewählten Oberin stattfindet (n. 167). Dieser letztere Bestellungsmodus dürfte mehr franziskanischem Geiste entsprechen; bestimmte doch schon c. 4 der Regel der hl. Klara: „Ad conservandam unitatem mutuae dilectionis et pacis, de communi consensu omnium Sororum omnes officiales Monasterii eligantur. Et eodem modo octo ad minus sorores de discretioribus eligantur, quarum in his, quae forma vitae nostrae requirit, Abbatissa uti consilio semper teneatur."

4. Liturgische Neuerungen

In den klausurierten Tertiarinnenklöstern wurde bisher teils das große römische Offizium, wie es für den Franziskanerorden vorgeschrieben ist, teils aber auch das Officium parvum Beatae Mariae Virginis verrichtet. In unserem Kloster war das letztere der Fall. Entsprechend den Forderungen der neuen Zeit nach einem Offizium, das einerseits den Wechsel des Kirchenjahres und die liturgischen Feste berücksichtigt, andererseits aber nicht länger ist als das Offizium parvum BMV., dürfen nunmehr die Klosterfrauen das kleine göttliche Offizium verrichten, in dessen Kalendarium eingetragen sind die Sonntage und alle Doppelfeste des römisch-seraphischen Kalendariums, wie es für die Minderbrüder der bayerischen Provinz jedes Jahr zusammengestellt wird unter Hinzufügung der Feste des Klosters und der Diözese gemäß den liturgischen Vorschriften. Klosterfrauen, die durch den Krankendienst oder sonstwie verhindert sind, am gemeinsamen Chordienst teilzunehmen, beten die Tagzeiten zu gelegener Zeit allein. Sie dürfen aber anstatt des gesamten Offiziums das Offizium der Laienschwestern beten, wie es die Regel im 4. Abschnitt Art. 9 vorsieht (n. 68 f).

Für die Einkleidungs- und Profeßfeiern bestanden in den Tertiarklöstern verschiedene Riten, für die vielfach noch keine apostolische Approbation vorlag. Erfreulicherweise hat der Franziskanerorden bereits im Jahre 1909 das Rituale Romano-Seraphicum herausgegeben, das 1931 in neuer Auflage erschien. In diesem finden sich nun auch für die Tertiarinnen, und zwar sowohl für jene der Kongregationen wie für die klausurierten Nonnen besondere, sehr schöne Formulare, die alten Texten entnommen sind und durch die Approbation des Rituale die Gutheißung des Heiligen Stuhles erlangt haben. Der Ritus für die

---

[9] Weitere Beispiele bei Hofmeister 417.

einfache Profeß, d. h. für die Profeß mit zeitlichen Gelübden, sieht die Feier vor der heiligen Messe vor, dagegen ist der Ritus für die feierliche oder einfache ewige Profeß der klausurierten Tertiarinnen stark der Jungfrauenweihe angeglichen. Er weist sogar die Allerheiligenlitanei, eine Praefatio und die lange Segnung auf, wenn auch mit manchen kleineren Änderungen im Text. Wie stark die Angleichung an die Jungfrauenweihe ist, geht auch daraus hervor, daß die Profeß nicht etwa bei der Opferung oder unmittelbar vor dem Empfang der heiligen Kommunion erfolgt, sondern an derselben Stelle, an der die Jungfrauenweihe gespendet wird, also nach der Epistel. In unseren Konstitutionen heißt es in n. 19 und 41, daß die Einkleidung und jede Gelübdeablegung nach den für Klosterfrauen des Dritten Ordens im römisch-seraphischen Rituale enthaltenen Riten vorgenommen werden soll. Dadurch sind so manche weniger passende Gebräuche der einzelnen Klöster beseitigt.

Seit dem Inkrafttreten des Kodex und des Dekrets der heiligen Religiosenkongregation vom 26. Juli 1918, durch das die Revision aller Konstitutionen aller Ordensgenossenschaften angeordnet wurde[10], sind fast 40 Jahre vergangen. Die meisten Genossenschaften haben ihre Satzungen längst revidiert; ja bei manchen ist es soweit gekommen, daß ihre Konstitutionen schon einer zweiten Revision unterzogen wurden. Unser Kloster Azlburg dürfte eines der letzten sein, die die Revision vorgenommen haben. Leider muß gesagt werden, daß hier die Revision noch nicht ganz den kirchlichen Wünschen entspricht. Wenn es noch nicht geglückt ist, daß die Nonnen wieder feierliche Gelübde ablegen dürfen, so hängt dies damit zusammen, daß es noch ungeklärt ist, wie weit der Heilige Stuhl den Bischöfen bei der sog. clausura papalis minor durch Gewährung von Dispensfakultäten entgegenkommt. Möge sich diese Frage bald klären, so daß nach Ablauf von sieben Jahren auch diese Wunde unseres Klosters geheilt werden kann und unsere Nonnen wieder feierliche Gelübde ablegen dürfen.

Obige Abhandlung erschien in der Zeitschrift Ius Seraphicum 2 (1956) 170—177 in lateinischer Sprache. Kaum war sie erschienen, da brachten die Acta Apostolicae Sedis vom 23. Juli 1956, S. 512—526 die von der heiligen Religiosenkongregation am 25. März 1956 erlassene neue Instruktion über die Klausur der Nonnenklöster, die in n. 73 die Aufhebung der in unseren Statuten erneut vorgesehenen sog. bischöflichen Klausur der Nonnenklöster verordnete. Diese Instruktion will die Klausur der Nonnenklöster mit einem größeren Apostolat durch die sog. clausura papalis minor ersetzt wissen. Die Nonnenklöster sind zwar keineswegs verpflichtet, diese Verschärfung ihres Lebens anzunehmen; sie können dieselbe auch ablehnen, doch werden sie dann auf die Stufe der Schwestern mit einfachen Gelübden und bischöflicher Klausur unter Verlust der Vorrechte der Nonnen herabgesetzt (n. 4). Bei näherer Betrachtung des neuen Klausurgesetzes muß man aber offen gestehen, daß die neue clausura papalis minor so viele Vorteile mit sich bringt, daß deren Annahme den Nonnen nicht schwer fallen wird. Die Nonnen können jetzt wieder feierliche Gelübde ablegen, und ihre Klausur wird kaum strenger, als sie bisher war. Eine Neuerung ist, daß für das Betreten der engeren Klausur dieselben Grundsätze gelten wie für die Klausur der Klöster mit clausura papalis maior; aber das Verlassen der Klausur ist ganz beträchtlich erleichtert. In allen Fällen, in denen das Verlassen der Klausur im Interesse des übernommenen guten Werkes (Krankenfürsorge, Schule, Pensionat) gelegen ist, kann die Oberin das Verlassen derselben gewähren (n. 51); in allen anderen Fällen muß sich die Oberin an den Bischof wenden, der aber nach reiflicher Erwägung im Herrn seine Rechte der Oberin überlassen darf (n. 50). Berücksichtigt man diese neue Klausurgesetzgebung für unser Kloster Azlburg, so dürfte der Tag, an dem die dortigen Nonnen nach mehr als hundertjähriger Unterbrechung wieder die feierlichen Gelübde ablegen dürfen, bald gekommen sein.

---

[10] AAS 10 (1918) 290.

BESPRECHUNGEN

Maier, Anneliese, **Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie** (Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik, Bd. IV). Roma, Edizioni di Storia e Letteratura", Via Lancellotti, 18, 1955 (8°, VIII, 405 S.).

Der französische Historiker der exakten Naturwissenschaften der Antike und des Mittelalters, Pierre Duhem († 1916), weiland Professor für mathematische Physik an der Universität zu Bordeaux, hat vor allem in seinem großen dreibändigen Werke: Etudes sur Léonard de Vinci (Paris 1906, 1909 und 1913) die Behauptung aufgestellt und zu begründen versucht, die Naturphilosophie der lateinischen Spätscholastik des 14. Jahrhunderts habe die wesentlichen Grundlehren der Physik des 17. Jahrhunderts — Trägheitsprinzip, Fallgesetze, analytische Geometrie usw. — bereits entdeckt, so daß die klassische Physik der Neuzeit nur eine Weiterentfaltung der spätscholastischen Naturphilosophie sei. An den Anfang des III. Bandes seiner Etudes, der den Untertitel trägt: „Les Précurseurs Parisiens de Galilée", hat Duhem die charakteristische Widmung gestellt: „A. M. G. mechanicae nostrae scientiae vere genetricis, Facultatis Artium quae in Universitate Parisiensi XIV° saeculo florebat." Diese These des hochverdienten bahnbrechenden Forschers ist seitdem meist ungeprüft wiederholt und oft noch dazu übersteigert, allerdings auch vereinzelt abgelehnt worden, so z. B. von Kardinal Ehrle in seinem Werke: „Der Sentenzenkommentar Peters von Candia" (Franziskanische Studien, Beiheft 9, Münster i. W. 1925, S. 344 f.). Aber im allgemeinen haben weder die Anhänger noch die Gegner der These Duhem's sich die Mühe gemacht, die Aufstellungen des großen französischen Physikers an Hand der Quellen gründlich nachzuprüfen. Diese überaus schwierige, entsagungsvolle und langwierige Nachprüfung hat Frau Prof. A. Maier, mit allen erforderlichen naturwissenschaftlichen und philosophischen Fachkenntnissen aufs beste ausgerüstet, in vorbildlicher Weise und mit größtem Erfolg durchgeführt. Sie hat nicht nur die Behauptungen Duhem's überprüft und, wo die geschichtlichen Tatsachen es geboten, korrigiert, sondern auch, was besonders wichtig ist, zu dem Duhem bekannten historischen Material ein überaus umfangreiches bisher unbekanntes Material hinzuentdeckt. Während Duhem als Pflanzstätte der neuen, selbständigen, von der Theologie und vom Aristotelismus weithin unabhängigen Naturauffassung nur die Pariser Terministenschule, deren Hauptvertreter Johannes Buridan, Nikolaus von Oresme und die beiden Deutschen Albert von Sachsen und Marsilius von Inghen waren, als erster bahnbrechend erforscht hat, konnte A. M. nachweisen, daß neben der Pariser Buridan-Schule noch eine zweite aus Mitgliedern des Oxforder Merton-College bestehende Schule, deren Leistungen bisher nicht genügend beachtet und gewürdigt worden sind, an der Ausbildung der neuen Physik bedeutenden Anteil gehabt hat, die sogenannte Bradwardine-Schule. Außer Thomas Bradwardine seien als hervorragende Mertonenses genannt Richard Killington, Wilhelm von Heytesbury und Richard Swineshead. Die Stärke der Oxforder liegt mehr auf methodisch-rechnerischem als auf theoretisch-sachlichem Gebiete. Beim jetzigen Stande der Forschung scheint eher eine Abhängigkeit der Pariser von der Oxforder Schule zu bestehen als umgekehrt. So wurde z. B. eine der wichtigsten Lehren der Pariser, die Impetustheorie, von den Oxforder Mertonenses teils mit Stillschweigen übergangen, teils schroff abgelehnt. Neben diesen beiden Schulen konnte A. M. noch eine dritte bisher von der Forschung fast ganz vernachlässigte Richtung sichtbar machen, die an der Entstehung der neuen Naturauffassung nicht wenig mitgewirkt hat, die italienische Averroisten-Schule des 14. Jahrhunderts, die weniger wegen konkreter wissenschaftlicher Einzelleistungen in diese Entwicklung hineinzurechnen ist, „als wegen ihrer allgemeinen philosophischen Haltung, die eine tiefgehende Wandlung in den weltanschaulichen Voraussetzungen des naturwissenschaftlichen Denkens zur Folge" hatte.

Darin stimmt A. M. mit Duhem überein, daß die neue Naturauffassung der Spätscholastik mit vollem Recht als eine Vorstufe und Vorläuferin der klassischen Physik betrachtet werden darf, nur habe er die spätscholastischen Lehren häufig in zu modernem Sinne gedeutet und allzuviel aus ihnen herausgelesen. Doch bleibe bestehen, daß die genannten Spätscholastiker „eine großartige Leistung" vollbracht haben. A. M. ist der Überzeugung, daß sich die Überwindung des Aristotelismus auf dem Felde der exakten Naturwissenschaften nicht, wie früher allgemein angenommen wurde, in einer einzigen

großartigen Revolution, sondern in zwei Revolutionen vollzogen habe, von denen die erste ihre Kulmination im 14., die andere im 17. Jahrhundert hatte.

Da in den FranzStud zum erstenmal ein Band der „Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik" angezeigt wird, und zwar der zuletzt erschienene 4. Band — ein 5. Band ist in Vorbereitung —, so seien zunächst die Titel und einiges aus dem Inhaltsverzeichnis der drei früher veröffentlichten Bände mitgeteilt, die alle in demselben Verlag herausgekommen sind: Bd. I. Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert, 1949: I. Grundbegriffe und Grundprinzipien. 1. Die Wesensbestimmung der Bewegung. 2. Das Problem der quantitas materiae. 3. Ursachen und Kräfte. II. Mathematisch-physikalische Fragestellungen. 4. Der Funktionsbegriff in der Physik des 14. Jahrhunderts. 5. Velocitas totalis und Momentangeschwindigkeit. 6. Impetustheorie und Trägheitsprinzip. 7. Kontinuum, Minima und aktuell Unendliches. III. Weltanschauliche Wandlungen. 8. Notwendigkeit, Kontingenz und Zufall. 9. Eine italienische Averroistenschule aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. 10. Der Widerruf des Blasius von Parma. — Bd. II. Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie. 2. Aufl. 1951: I. Das Problem der intensiven Größe. II. Die Impetustheorie. (Die beiden in diesem Bande vereinigten Abhandlungen sind früher getrennt als „Veröffentlichungen des Kaiser-Wilhelm-Instituts für Kulturwissenschaft im Palazzo Zuccari, Rom" 1939 und 1940 erschienen. In dieser neuen Auflage ist manches verbessert und vieles hinzugefügt worden, da die Verfasserin in der Zwischenzeit dieses und jenes anders sehen und schätzen gelernt hat.) — Bd. III. An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. 2. Aufl. 1952: I. Die Struktur der materiellen Substanz. II. Das Problem der Gravitation. III. Die Mathematik der Formlatituden. (Auch der Inhalt dieses Bandes, zuerst 1943 als Veröffentlichung des genannten Institutes erschienen, ist gründlich überarbeitet, vielfach berichtigt und ergänzt worden.) — Wer sich schnell und sicher über die in diesen Bänden mitgeteilten Forschungsergebnisse, über die charakteristischen Hauptzüge der spätscholastischen Naturphilosophie und über die Vertreter dieser neuen Richtung orientieren will, lese den Aufsatz von A. M.: „Die Anfänge des physikalischen Denkens im 14. Jahrhundert", in: Philosophia Naturalis. Archiv für Naturphilosophie und die philosophischen Grenzgebiete der exakten Wissenschaften", Band I, Heft 1, 1950, S. 7—35.

Bd. IV faßt Untersuchungen zusammen, „die mehr die metaphysischen Hintergrundprobleme als die eigentlichen physikalischen Fragestellungen der spätscholastischen Naturphilosophie betreffen". Wie in den früheren so hat A. M. auch in diesem Bande jede einzelne Untersuchung zu einem geschlossenen von den anderen unabhängigen Ganzen gestaltet.

Die erste Abhandlung hat „Das Prinzip der doppelten Wahrheit" zum Thema. Wie die Denker des 13. so haben erst recht die des 14. Jahrhunderts nicht eigentlich eine doppelte „Wahrheit" angenommen. Dies wird ausführlich an den Hauptvertretern der Buridan-Schule nachgewiesen. Die zwischen der peripatetischen Physik und Kosmologie und dem Christentum bestehenden Schwierigkeiten versuchte man durch die logisch-erkenntnistheoretische Unterscheidung von echte Sicherheit verbürgenden Demonstrationen und bloße Wahrscheinlichkeit erreichenden Induktionsbeweisen zu beheben oder wenigstens zu mildern. Diese Gegensätze zwischen Aristotelismus und Christentum waren im 14. Jahrhundert längst nicht mehr so bedrängend wie im vorhergehenden Säkulum, weil inzwischen erfreulicherweise die Autorität des Stagiriten sehr gesunken war. Mit der Ausbildung einer mehr und mehr den Charakter eines selbständigen Wissenszweiges annehmenden Naturphilosophie wurde die so dringend notwendige kritische Haltung Aristoteles gegenüber bewußter und methodischer. „Die Vorläufer sind auch hier — wie überhaupt in der neuen Physik der Spätscholastik — die Franziskaner, speziell der französischen Provinz, während die eigentliche systematische Entfaltung mit Buridan und seiner Schule kommt. Die Aristoteles-Ablehnung bei den franziskanischen Philosophen der zwanziger Jahre des 14. Jahrhunderts . . . entspricht einer Tradition des Ordens, die bis auf die Anfänge der Aristotelesrezeption zurückgeht" (S. 11).

Es war nach A. M. den Naturphilosophen des 14. Jahrhunderts offensichtlich Ernst mit ihrer Beteuerung, daß den unbeweisbaren Offenbarungslehren absolute Wahrheit zukomme, mochten auch manchmal ihre mit induktiver Methode gewonnenen Ergebnisse diesen Lehren widersprechen. Aber es besteht die gewichtige und folgenschwere Tatsache, daß damals das Weltbild des Christentums und das des philosophus naturalis auseinandertraten. Damit war „schon ein erster Schritt getan auf dem Wege, den dann die Naturphilosophie und Naturwissenschaft der folgenden Jahrhunderte bis zu Ende gehen wird. Der nächste Meilenstein auf diesem Wege steht da, wo die natürliche Vernunft ihren Geltungsanspruch neben, und der letzte, wo sie ihn über den der göttlichen Offenbarung und der Autorität der Kirche stellt" (S. 42).

Als Beispiel für diese eine abschüssige Bahn betretende Entwicklung nennt A. M. den magister Blasius Pelacani aus Parma, Professor der Philosophie an der Universität zu Pavia, von dem bereits in Bd. I, S. 279—299 die Rede war. Bei Blasius von Parma wird das Prinzip der duplex veritas zu einem bequemen fiktiven Schutzmittel, um ungefährdet offenbarungswidrige Thesen vortragen zu können.

Wer wie der Referent der Überzeugung ist, daß die vera et perfecta metaphysica nur eine Metaphysik der Zeit sein kann und daß der Gottesbeweis an erster Stelle sich auf den motus temporis stützen muß (vgl. FranzStud 34 [1952] 365—376), der wird der Verfasserin ganz besonders dankbar sein für die zweite Abhandlung: „Das Zeitproblem. 1. Die Realität des Zeitflusses. 2. Zeit und Bewegung. 3. Die Einheit und Einzigkeit der Zeit" (S. 47—137). Über dieses Problem hat A. M. schon früher zwei wertvolle Aufsätze veröffentlicht: „Scholastische Diskussionen über die Wesensbestimmung der Zeit", in: Scholastik 26 (1951) 520—556, und: „Die Subjektivierung der Zeit in der scholastischen Philosophie", in: Philosophia Naturalis, Bd. I (1951), Heft 3, S. 361—398. Der Inhalt dieser beiden Aufsätze ist hier in etwas anderer und ausführlicherer Form zusammengefaßt worden.

Ehe wir in unserem Bericht weitergehen, halten wir einige Vorbemerkungen für angebracht. — Unseres Erachtens standen im Mittelalter der Ausbildung einer wahrhaft monotheistischen Metaphysik der Zeit zwei Bollwerke im Wege: I. der Spazialismus der demokritisch-aristotelischen Zeitlehre. Diese enthält hauptsächlich vier Irrtümer: 1) die Lehre vom Primat des Raumes vor der Zeit; 2) die Behauptung, die Ortsveränderung sei ihrem Wesen nach der motus vere primus et simplex; 3) die Wesensbestimmung der Zeit als einer Affektion, als eines absoluten Akzidens der Bewegung; 4) die Behauptung, der Charakter der Kontinuität und die Relationen des prius und posterius kämen ursprünglich dem Raume zu und gingen vom Raume zunächst auf die Ortsveränderung und dann erst von dieser auf die Zeit über (vgl. S. 48, Anm. 2); 5) die Verkennung der wahren Richtung des Zeitablaufes, die sich aus der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft erstrecken soll, so daß der Weltprozeß zu einem progressus ex infinito praeterito wird, eine Annahme, die die philosophische Beweisbarkeit des Weltanfanges unmöglich macht. — II. Das zweite Hindernis ist die von Neuplatonikern ausgebildete Lehre von einem sukzessionslosen Aevum, die die meisten Scholastiker des Mittelalters zu der Unterscheidung von Aeternitas, Aeviternitas und Temporalitas verführt hat. — Auf die scholastische Aevum-Lehre geht A. M. nicht ex professo ein, sondern berührt sie nur gelegentlich. Um so ausführlicher wird die verhängnisvolle Nachwirkung der aristotelischen Chronologik dargelegt, die im Mittelalter zur Folge hatte, „daß die Philosophie dem Zeitproblem gegenüber in eine Sackgasse" geriet, „aus der nur eine energische Wendung — auch wenn sie gegen die gesamte philosophische Tradition war — herausführen konnte" (S. 137). Die Verfasserin denkt hier an den Zeitbegriff der klassischen Physik, der „in Newtons ‚absoluter, wahrer und mathematischen Zeit' seine philosophische Formulierung und Rechtfertigung erhielt" (S. 133). — Diese Worte lassen uns vermuten, daß die Verfasserin unsere Beurteilung der Newtonschen Lehre von der absoluten Zeit und von dem absoluten Raum nicht teilt. Wenn der große Physiker auch mit Recht eine vom Raum und den physikalischen Prozessen unabhängige und diesen Prozessen ontologisch vorgeordnete Zeit annimmt, so halten wir doch seine Zeit- und Raumlehre für sachlich falsch und mit dem kreatianischen Monotheismus unvereinbar.

Eine weitere Vorbemerkung! Wir bewerten die philosophische Leistung von Wilhelm Ockham anders, als es A. M. tut. Unserer Überzeugung nach war Ockhams Bekämpfung der primitiven letzten Endes aus der platonischen Ideenlehre herstammenden ultrarealistischen Denkweise der via antiqua und Begründung des Konzeptualismus eine philosophische Großtat, war der venerabilis inceptor ein durchaus objektivistischer und — im modernen Sinne des Wortes — realistischer Denker. —

Die von A. M. in § 1 behandelte erkenntnistheoretische Frage nach der „Realität des Zeitflusses", d. h. die Frage, ob und inwieweit unseren Zeitvorstellungen außermentale Realitäten entsprechen, ist meistens im 13. und 14. Jahrhundert dahin beantwortet worden, dem tempus komme eine verminderte außerseelische Wirklichkeit zu, die Zeit habe ein esse partim in anima et partim in re extra. Kein damaliger Scholastiker hat die Zeit so weitreichend subjektiviert, wie es der hl. Augustinus getan hat.

In dem „Zeit und Bewegung" betitelten § 2 behauptet A. M. von dem venerabilis inceptor: „Die radikalste Subjektivierung haben wir bei Wilhelm Ockham. Es ist bekannt, daß für ihn die Zeit kein selbständiges gegenständliches Moment ist, das sich realiter von der Bewegung unterscheidet" (S. 83 ff.; vgl. S. 179). Während Ockham zwar den Begriff des motus nominalisiere, aber die Bewegung selbst nicht subjektiviere, nominalisiere er einerseits den Zeitbegriff und anderseits subjektiviere er das kategoriale Moment bei der

Zeit, nämlich die sukzessive Quantität. — Was Ockham unserer Meinung nach lehrt, ist dies: der vieldeutige Term „tempus" bezeichnet ursprünglich und direkt einen Vorgang, ein Geschehen, einen motus, nicht aber die Zeitdimension, nicht die Zeitstrecke, nicht das Zeitmaß. Der Zeitbegriff meint nicht eine res una distincta secundum se tota a rebus permanentibus, also kein absoultes Akzidens neben den Substanzen und Qualitäten. Hier muß beachtet werden — und dasselbe gilt für das nächste dem Problem der räumlichen Ausdehnung gewidmete Kapitel —, daß ein absolutes Akzidens nach scholastischer Auffassung ein Seiendes ist, dem eine mögliche Selbständigkeit oder Subsistenz zukommt, d. h. durch Gottes Allmacht können absolute Akzidenzien ohne ihre natürlichen Substrate existieren. Offenbar ist aber eine wirkliche substratlos existierende Zeitdauer oder Zeitstrecke etwas in sich Unmögliches. Somit ist Ockham vollkommen im Recht mit seiner Bestreitung, daß dem Tempus-Begriff ein solches absolutes außermentales Akzidens entspreche. Es darf nicht übersehen werden, gegen welch grobschlächtigen Ultrarealismus Ockham anzugehen hatte. Nach der positiven mit der aristotelisch-averroistisch-thomasischen Zeitauffassung verwandten Lehre Ockhams bezeichnet „tempus" direkt die erste, kontinuierliche gleichförmige und schnellste Bewegung, d. h. die des Fixsternhimmels, also etwas überaus Reales, und konnotiert die diese Rotation nach prius und posterius zählende oder messende Seele. Natürlich ist diese Wesensbestimmung der Zeit ein sehr schwerer fundamentaler Irrtum. Aber wir würden hier nicht von einer Subjektivierung und Nominalisierung reden, sondern von einer mechanistischen Zeitauffassung, von einer Art von Physikalismus. — Entsprechend scheint uns bei Ockham auch keine Nominalisierung des Bewegungsbegriffes vorzuliegen. Nach Ockham meint der Begriff des motus localis ein Dreifaches: das mobile, dessen nacheinander durchlaufene Örter und die Unmöglichkeit, daß sich das mobile gleichzeitig an mehreren Örtern befindet. Die Bewegung ist also nur die Veränderung der realen räumlichen Beziehungen des mobile. Das ist aber ein durch und durch phoronomischer oder kinematischer Begriff, also ein objektiver und, im modernen Sinne des Wortes, realistischer Bewegungsbegriff, dem allerdings kein durch Gottes Allmacht vom mobile real trennbares accidens absolutum entspricht. Nicht in der Ausdrucksweise, wohl aber der Sache nach stimmt unsere Ockham-Deutung mit der des niederländischen Professors für Wissenschaftsgeschichte an den Universitäten zu Leiden und Utrecht, E. J. Dijksterhuis, überein, die er in seinem Buche: Die Mechanisierung des Weltbildes. Ins Deutsche übertragen von Helga Habicht, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956 (594 S.), dargelegt hat. „Wie so oft", steht Ockham auch mit seinem Bewegungsbegriff der modernen Naturwissenschaft „am nächsten", „während seine Nachfolger, die Pariser Terministen, eher die absolutistische Bewegungslehre vorbereiten, zu der Newton sich so nachdrücklich bekennen wird. Für die moderne Naturwissenschaft ist Bewegung insofern wirklich nur eine *vox*, als man von jedem Dinge sagen kann, daß es sich bewegt, aber ebensogut, daß es sich nicht bewegt: ob und wie sich seine Koordinaten mit der Zeit ändern, hängt ja von der Wahl des zugrunde gelegten Koordinatensystems ab. Für die Terministen aber ist die Bewegung etwas Absolutes: nach ihrer Auffassung kann man von einem Körper aussagen, daß er sich bewegt, ohne sein Verhältnis zu anderen Körpern zu betrachten" (S. 198). Nach Dijksterhuis ist Ockham „die tiefste der mittelalterlichen Wurzeln, aus welchen die klassische Naturwissenschaft erwachsen sollte" (S. 483).

Es würde zu weit führen, wollten wir auf die gesamte Fülle wertvollsten geschichtlichen Materials eingehen, das die Verfasserin in diesem und dem umfangreichen § 3: „Die Einheit und Einzigkeit der Zeit" vor dem Leser ausbreitet. Alle von A. M. genannten Scholastiker, die neue die aristotelisch-averroistische Zeitlehre korrigierende und über sie hinausweisende Gedanken vorgetragen haben, sind Franziskaner gewesen. Nach der Alexander von Hales zugeschriebenen Summa theologica hat die Einheit der Zeit ihren Grund in der göttlichen Ewigkeit (S. 96 f.). — „Eine . . . Lösung, die zweifellos die glücklichste von allen ist, die die Scholastik vorgeschlagen hat, begegnet dann bei Roger Bacon." Die Einheit der Zeit ist nach Bacon darin begründet, daß die Zeit eine eindimensionale Größe ist. Da sie nur eine Längen- aber keine Breiten- und Tiefendimension hat, kann es in ihr nicht mehrere gewissermaßen nebeneinanderliegende Zeiten geben, sondern die durationes sämtlicher Prozesse müssen auf der einen einzigen Zeitgeraden liegen. Obwohl diese Interpretation der Einheit der Zeit nach der Ansicht der Verfasserin die treffendste und überzeugendste gewesen ist, die die Scholastik gefunden hat, ist Bacons Lehre doch wenig beachtet worden (S. 100—105). — Soweit die sehr ausgebreitete Kenntnis der Verfasserin reicht, ist Petrus Johannis Olivi der einzige Scholastiker gewesen, der die aktuale kreatürliche Existenz für das eigentliche und unmittelbare Subjekt der Zeit gehalten hat und nicht den motus. Nach Olivi gibt es nicht zwei kreatürliche Existenzweisen, eine aeviterne und eine temporale, sondern nur eine, die zeitliche: esse omnium creaturarum est successivum. Wie er sich die Einheit der so verstandenen Zeit

denkt, sagt Olivi nicht ausdrücklich, aber er ist unverkennbar der Überzeugung, daß es ebenso viele konkrete reale Zeiten gibt wie aktuale Existenzen. Die Einheit der Zeit ist nach ihm eine rein ideelle von unserem Intellekt hergestellte Einheit. Unserer Überzeugung nach haben sich wenige Menschen in Antike und Mittelalter so leidenschaftlich bemüht, die natura temporis zu ergründen wie Augustin und Olivi, ist Olivis Chronologik das Kühnste, Tiefste, Reifste und Wahrste, das im Mittelalter über das Wesen der Zeit gelehrt worden ist. Seine Zeitauffassung ist so tief und kühn, daß selbst der Doctor subtilis ihm nicht zu folgen wagte und zu folgen vermochte. Wie das von A. M. auf S. 112 f. mitgeteilte Bekenntnis Olivis zeigt, hatten zu seiner Zeit Aristotelismus und Neuplatonismus die Geister so heillos verwirrt, daß es gewagt war, die wahre Lehre über tempus und aevum zu verkünden. — Wie Olivi so lehnte auch der bereits in § 2, S. 78 erwähnte Skotist Franziscus de Mayronis die Annahme eines sukzessionslosen aevum ab. Ihm ist die Zeit nichts anderes als ein respectus realis praesentialitatis et coexistentiae creaturae cum Deo.

Am Ende des § 3, S. 133—137 berichtet A. M. über Geraldus Odonis, den Nachfolger des abgesetzten Michael von Cesena im Ordensgeneralate. Sie meint, durch Odonis habe „das Postulat einer absoluten Zeit im 14. Jahrhundert von . . . rein philosophisch-theologischer Seite eine explicite Formulierung erfahren". G. Odonis stellt die beiden Thesen auf: 1. Tempus habuit esse ante mundi initium et inceptionem cuiuslibet creaturae, sic quod fuit ab aeterno. 2. Tempus non est passio nec sequela motus. Doch lehrt G. Odonis nicht präzise den Newtonschen Begriff der absoluten Zeit, sondern faßt seinen Zeitbegriff so weit, daß nicht allein die reale, sondern auch die imaginäre Zeit darunter fällt. „Auf diese Weise kann er, ohne mit den Grundprinzipien der christlichen Weltanschauung in Widerspruch zu geraten, von einer ab aeterno bestehenden Zeit sprechen" (S. 135). Nach A. M. ist die von G. Odonis vorgeschlagene Lösung „die gewesen, der die Zukunft gehörte und die für die späteren Jahrhunderte die ‚richtige' werden sollte" (S. 137).

Die für die Theologik so wichtige Frage nach der wirklichen Richtung des Zeitablaufes scheint, da A. M. darüber nichts berichtet, im Mittelalter nicht klar bewußt gestellt worden zu sein.

Die folgende Abhandlung: „Das Problem der Quantität oder der räumlichen Ausdehnung", schildert ausführlich, welche Rolle die ockhamistische Gleichsetzung der materiellen Substanz mit der quantitas continua et permanens — darunter verstand man nicht die abstrakt betrachtete dreidimensionale Größe, sondern die räumliche Ausdehnung und die Undurchdringlichkeit der Körper — in der Ontologie und Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts gespielt hat. Wie in § 1: „Die Auffassung des Problems vor Ockham", gezeigt wird, hat bereits Olivi die ockhamistische Wesensbestimmung der quantitas, derzufolge diese nichts anderes ist als die Substanz oder die Qualität selbst, insofern diese partes extra partes haben, „in der Form einer sorgfältig formulierten und begründeten Theorie ausgesprochen". Ockham hat bewußt und ausdrücklich an Olivi angeknüpft und dessen These übernommen, nur hat „die Art, in der er sie formuliert und begründet, in manchen Punkten ihre besondere und unverkennbare Prägung" (S. 187). In § 2: „Wilhelm Ockhams Deutung der Quantität", bemerkt A. M., die Quantitätslehre Ockhams sei „ein Versuch, die aristotelisch-scholastische causa formalis als überflüssig zu unterdrücken. Es ist das zweifellos einer der ‚modernsten' Züge in Ockhams Philosophie, der mit einem Hauptanliegen der späteren Zeit zusammenfällt und es vorwegzunehmen scheint" (S. 190). — Der § 3: „Die Kritik der Naturphilosophen an Ockhams Lehre", teilt mit, in welcher Weise die Denker des späteren 14. Jahrhunderts zu dieser Lehre Stellung genommen haben. Buridan und Nic. von Oresme lehnen die Gleichsetzung von res extensa und Ausgedehntheit ab, Albert von Sachsen übernimmt sie, Marsilius von Inghen hält sie für probabel, aber die Annahme einer Realdistinktion zwischen Substanz und Quantität für probabilior. — Nach A. M. ist es für die Geschichte der naturphilosophischen Ideen nicht so wichtig, welche Auffassung den Sieg davon getragen hat, „viel bedeutsamer ist, daß diese Diskussionen zu einer Besinnung über das Wesen der aristotelischen ‚Quantität' geführt haben und zu der beginnenden Erkenntnis, daß in diesem Begriff Elemente mitgedacht werden, die eine eigene ontologische und physikalische Erklärung fordern" (S. 223).

Die radikalen zwischen der spätscholastischen Physik und der klassischen auf dem Trägheitsprinzip aufgebauten Mechanik bestehenden Lehrunterschiede über das Wesen von Bewegung, Geschwindigkeit, Kraft, Masse, Impetus, Impuls, Widerstand und Energie werden in der IV. Abhandlung mit großer Exaktheit herausgearbeitet. Für die Metaphysik, insbesondere für die Theologik ist die sehr ausführlich dargelegte Stellungnahme der Scholastik zu dem aristotelischen Grundsatz, eine zeitlich unendliche Bewegung setze einen intensiv unendlichen Beweger voraus (S. 230 ff.), von großem Interesse. A. M. beschließt dieses IV. Kapitel mit der bemerkenswerten Behauptung: „Man darf wohl ohne

allzu große Übertreibung den scholastischen Philosophen das Verdienst einer ersten, impliziten Entdeckung des Energieprinzips zuschreiben" (S. 269).

Wenn wir auch nicht mit der Verfasserin in allem einer Meinung sind, so rechnen wir doch ihre V. Abhandlung: „Finalkausalität und Naturgesetz. 1. Das Problem der Finalkausalität um 1320. 2. Die Zweckursachen bei Johannes Buridan" (S. 273—335), zu dem Scharfsinnigsten und Wertvollsten, was über die dem heutigen Menschen so befremdliche aristotelische Theorie der Zweckursächlichkeit geschrieben worden ist. In Zukunft sollte sich niemand mit dem nach unserem Urteil verfehlten Scotischen Beweisversuch für die Existenz des primum finitivum befassen, ohne vorher diese Abhandlung gründlich studiert zu haben. — Nach A. M. ist einer von den am „modernsten" anmutenden der spätscholastische Naturphilosophie eigentümlichen Zügen ihre Polemik gegen die Finalkausalität, die bekanntlich in der peripatetischen Ätiologie die größte Rolle spielt. Die damaligen Naturphilosophen waren bestrebt, die causa finalis — gemeint ist der finis *quo*, der finis perficiendus, nicht der finis *cuius*, der finis obtinendus — aus der Erklärung des Naturgeschehens zugunsten der causa efficiens und der mit dieser verknüpften Naturnotwendigkeit oder Zwangsläufigkeit zu verdrängen. Besonders stark ist Buridan in der Nachfolge Ockhams von dieser Tendenz beherrscht, „sie wird bei ihm geradezu zu einer fixen Idee: jedenfalls bekämpft er die traditionelle Auffassung, die in der Finalkausalität eine ontologische Grundkategorie sieht, mit einem Nachdruck und einem fast leidenschaftlichen Eifer, wie sie bei ihm selten sind" (S. 273). „Was Buridan an die Stelle der Finalität im Naturgeschehen setzt, ist . . . nichts anderes als das Naturgesetz im modernen Sinn. Das ist ein Schritt von fundamentaler Bedeutung" (S. 334).

Wohl jedem, der die vier inhalt- und umfangreichen Bände der „Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik" durchgearbeitet hat, drängt sich die Frage auf, warum ist es nicht schon damals zur Ausbildung einer Physik vom Typus der sogenannten klassischen Mechanik gekommen?

Diese Frage beantwortet meisterhaft die letzte Abhandlung des vorliegenden Bandes: „An der Schwelle der exakten Naturwissenschaft. 1. Voraussetzungen und Postulate. 2. Erkenntnismethoden" (S. 339—402). Es wird genau die Grenzlinie gezogen, an der die Scholastik haltgemacht, versagt oder resigniert hat, und es werden die Gründe aufgezählt, „warum sie nicht weitergehen konnte oder wollte". Der entscheidende Gegensatz zwischen der Physik des 14. und der des 17. Jahrhunderts ist dieser: jene war eine Physik der *intensiven*, diese eine Physik der *extensiven* Größen. Auf methodischem Gebiet war die ausschlaggebende Schwierigkeit für die Spätscholastiker diese: „Eine mathematische Genauigkeit erschien unseren Philosophen von vornherein als unerreichbar, und sie haben darum grundsätzlich auf jedes Messen verzichtet . . . So sind sie an der Schwelle einer eigentlichen, messenden Physik stehengeblieben, ohne sie zu überschreiten — letzten Endes, weil sie sich nicht zu dem Verzicht auf Exaktheit entschließen konnten, der allein eine exakte Naturwissenschaft möglich macht" (S. 402).

Die vier Bücher von A. M. enthalten ohne Zweifel den inhaltreichsten und wertvollsten Beitrag zur Erforschung der spätmittelalterlichen Naturphilosophie, der seit dem Tode von Duhem geleistet worden ist. Erst diese Bücher lehren uns die Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts der wahren historischen Wirklichkeit entsprechend präzise verstehen. Entgegen der herrschenden Auffassung beweisen sie, daß die Profanwissenschaften im 14. Jahrhundert ein höheres Niveau erreicht haben als im 13. Jahrhundert.

Pacificus Borgmann OFM, Warendorf

Nink, Caspar, SJ, **Metaphysik des sittlich Guten.** Freiburg, Herder, 1955 (8°, X u. 164 S.), geb. 9,— DM.

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sind die ontologischen Grundlagen der Ethik. Die bereits in seiner „Ontologie" entwickelten Gedanken werden hier vom Verfasser systematisch weitergeführt und zu einer Prinzipienlehre der Ethik ausgebaut: Alle sittliche Ordnung gründet letztlich in der Seinsordnung. „Ontologie wird infolge ihres Gegenstandes, des Seienden, in wesensnotwendiger Folge auch Axiologie, Teleologie und Deontologie, sie wird in ihrer Anwendung auf den Menschen . . . moralische Gestalt- und Ordnungslehre, Gesetzes-, Rechts-, Gewissens-, Tugend- und Pflichtenlehre" (9). „Metaphysik des Menschen ist zuhöchst Metaphysik des sittlich Guten" (VI).

Das Werk gliedert sich in drei Teile: 1. „Das Wesen des sittlich Guten" (10—63), 2. „Das Gesetz des sittlich Guten" (64—95), 3. „Die Verwirklichung des sittlich Guten" (96—158). Der 1. Teil behandelt das Wesen und den Begriff, die Norm, die apriorischen Prinzipien und die Erkenntnis des sittlich Guten. Moralisches Gutsein ist höchste mensch-

lich-persönliche Vollkommenheit der freien Willenstätigkeiten, die darin besteht, daß diese der menschlichen Natur und ihrer Bestimmung entsprechen. An der gottebenbildlichen Natur und darum letztlich an Gott, dem Urbild, an dem entsprechenden inneren und äußeren Ziel, der eigenen Vollendung und der Verherrlichung Gottes, hat der Mensch die urbildliche und finale Norm seines Verhaltens. Das Verhältnis von urbildlicher und finaler Norm wird dahin bestimmt, daß erstere die grundlegende Norm ist: „. . . eine Handlung ist natura prius deshalb sittlich gut, weil sie ihrem inneren und ihrem letzten, äußeren Urbild entspricht . . . dadurch ist sie aber auch natura posterius auf Gott als Endziel hingeordnet" (26 Anm.).

Die ethischen Grundsätze können nicht empirisch-induktiv, sondern nur apriori in der inneren intellektiven Erschließung der menschlichen Natur, nur analytisch durch innere metaphysische Analyse des Menschen, seiner urbildlichen und finalen Norm erkannt werden (40. 47). In der Erkenntnis des sittlich Guten unterscheidet N. ein naturgegebenes intuitives, apriorisches, ganzheitlich-lebensvolles, hell-dunkles Erfassen, ein lebendiges Wertgefühl von einem begrifflich-rationalen, reflexiven Erkennen als gedanklicher Durchdringung und Entfaltung des im primärem Wertgefühl Gegebenen. Das der begrifflichen Erkenntnis vorgeordnete Erfassen ist zwar stark gefühlsbetont und affektgetragen, aber niemals rein gefühlsmäßig und ganz irrational (51).

Im 2. Teil geht es vor allem um das moralische Naturgesetz. Die urbildliche und finale Norm hat zugleich den Charakter eines Gesetzes, „einer inneren, im Sein, Sinn und Ziel des Menschen gegründeten Regel und moralisch absolut (unbedingt) verpflichtenden (bindenden) Norm des sittlich guten Handelns". Das im Gesetz enthaltene Sollen gründet also in der gottebenbildlichen Natur des Menschen, im letzten aber in Gott, seinem Wesen, Verstand und Willen (69).

Auch das Naturrecht hat seinen ontologischen Ursprung in der Natur des Menschen. Gott aber ist auch die letzte Quelle allen Rechts. „Das Naturrecht ist die mit dem Dasein des gottebenbildlichen Menschen, näherhin mit seinem gottebenbildlichen Subjekt- und Herrsein absolut notwendigerweise gegebenes Besitz- und Verfügungsrecht über das, was der Mensch zu eigen hat oder haben soll" (91). Der Mensch hat also schon Recht . . . „in sich selbst und in bezug auf sich selbst; schon vorgängig zu den Rechtsbeziehungen, die er andern, insbesondere einer Gemeinschaft gegenüber hat oder haben kann" (88). Neben der moralischen Befähigung und Vollmacht bezüglich der naturgeschenkten und naturgeforderten Werte schließt das Naturrecht auch das Rechtsgebot ein, „sowohl die naturgegebenen als auch die naturgemäß erworbenen Werte und Güter dem Wesen, Sinn und Ziel des Menschen . . . entsprechend zu besitzen und zu gebrauchen" (89).

Der 3. Teil handelt von der Verwirklichung des sittlich Guten, von der moralischen Grundtugund und den Kardinaltugenden. Moralische Grundtugend ist „die . . . dem Maß des Menschen in seinem Sein, Haben, Beanspruchen, Streben, Tun und Leiden entsprechende Liebe zum sittlich Guten, zu seinem inneren Grund und Gesetz, ganz besonders, in allem und über alles aber zu seinem letzten äußeren Grund, dem unendlich hoheitsvollen und heiligen Gott" (97). Die Kardinaltugenden der Maßhaltung, Klugheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit sind die „vom Wesen, Ursprung, Sinn und Ziel des Menschen geforderten und erstrebten habituellen Grundvollkommenheiten der moralischen Grundtugend", in denen diese sich entfaltet, der Mensch sich sittlich zur Ehre Gottes vollendet und zu dem ihm gemäßen Glück gelangt" (116).

Nachzutragen wäre noch die Bedeutung, die Situation und geschichtlich wechselnde Umstände für das Gute und Gesollte und für ihre Realisierung gewinnen. So ist „die urbildliche und finale Norm des sittlichen Guten in jedem Augenblick . . . essentiell, individuell-existentiell, geschichtlich und situationsbestimmt . . ." „Jeder Mensch untersteht einerseits immer und überall den . . . in der menschlichen Natur gegründeten absolut allgemein gültigen ethischen Normen, . . . die aber anderseits niemals und nirgends nur rein abstrakt gültig sind, sondern in persönlich individueller und existentieller menschlicher Besonderung gültig und dementsprechend zu erfüllen sind" (31). Ähnliches gilt für das moralische Naturgesetz und Naturrecht; auch die Tugenden sind in ihren einzelnen Trägern individuell-existentiell verschieden (127).

N. hat mit seiner Abhandlung sicher einen entscheidenden Beitrag zur Prinzipienlehre der Ethik, vor allem zur Lösung der Frage nach dem Verhältnis von Sitten- und Seinsordnung geliefert. Seine ontologische Grundlegung hätte aber wohl stärker die eigentliche Metaphysik des Menschen, die spezifische Eigenart des menschlichen Seins und Verhaltens berücksichtigen müssen. Auch scheint die Bedeutung des „Objektes" für die Bestimmung der sittlichen Norm, für die Begründung des Sollens und für den sittlichen Charakter der ethischen Intention nicht genügend hervorgehoben.

Christoph Nölkensmeier OFM, Warendorf

Boekraad, A. J., The personal conquest of truth according to J. H. Newman. Louvain, E. Nauwelaerts, 1955 (8⁰, 330 S.) 180,— b. fr.

Das Werk Boekraads ist eine erweiterte und ausgereifte Dissertation, die der Verfasser vor Jahren an der Gregoriana einreichte. Durch die Aktualität des Themas und das stete Bemühen, bei jeder Fragestellung Newman nahezubleiben, reiht sich das Buch unter die auskunftreichsten Studien der neueren Newman-Literatur ein. Zu Newmans Ansichten über die Gewißheitsbegründung, den Glaubensbegriff, die Glaubenspsychologie u. a. führt die Newman-Bibliographie viele Bücher und Artikel auf. Manche von ihnen erwähnt Boekraad im Index der von ihm benutzten Literatur nicht, z. B. die einschlägigen Arbeiten von E. Baudin, H. Bremond, J. A. Elbert, de la Juillère, A. Karl. Der Verzicht erfolgte offenbar aus bewußten und berechtigten Gründen. Nicht selten gingen die Versuche, Newmans Auffassung zu klären, darauf hinaus, seine Gedanken entweder in einem vorgefaßten Begriffs-Schema unterzubringen, oder sie gar auf die Abhängigkeit zu irgendeinem der bekannten Systeme zurückzuführen. Beides ist in Widersprüchen geendet. So wurde Newman bald des Skeptizismus und Rationalismus, bald des Fideismus oder des Modernismus bezichtigt. Es gibt eine posthume „Apologia pro vita sua", die voraussichtlich nie abgeschlossen wird. A. Läpple hat in seinem Werk „Der Einzelne in der Kirche" (München 1952, S. 184—216) die Wege und Umwege der Newman-Deutung abgemessen und die Gründe des Mißverstehens nachgewiesen. Auch Boekraad sieht sich wiederholt genötigt, Vorurteile wegzuräumen oder Fehlschlüssen vorzubeugen. Da er sich aber vorgenommen hat, zu einem genuinen, also zu einem aus Newmans eigener Innenwelt, Herkunft, Umwelt, Sendung und Entwicklung erklärlichen Verständnis zu kommen, scheut er sich nicht, auch in recht gewagten Äußerungen Newman für sich selbst sprechen zu lassen.

Das gilt schon für Titel und Thema des Buches „Personal conquest of truth". Durch die bisherigen Studien über Newmans Erkenntnislehre und Religionsphilosophie sind wir gewöhnt, an die Bedeutung der realen Erfassung (realize, real apprehension), der konkreten Zustimmung (real assent), der formlosen Folgerung (informal inference) des Folgerungssinnes (illative sense), des Gewissensphänomens (moral sense, moral instinct, sense of duty), der auf Intuition, Gedächtnis und bildhafter Vorstellungsgabe (imagination) beruhenden religiösen Erfahrung zu denken. Alle diese Momente des Denkens, Erfassens und Zustimmens, in denen Newman stets und uneingeschränkt die Individualität, Dynamik und Ganzheit der Person wirksam sieht, wurden vielfach nur in ihrer Beziehung zum eigentlichen Glaubensprozeß beachtet.

Dies alles hat auch Boekraad genau erwogen. Insofern beschreibt die Untersuchung über den ‚personal conquest of truth' das Urteil, das sich Newman über die ‚potentia oboedientialis' gebildet hat. Inhaltlich geht es dabei aber nicht um die theoretische Erörterung dessen, was man dem Menschen auf dem Wege zur Wahrheit oder zum Glauben hin generell zumuten beziehungsweise zubilligen dürfe, sondern um die praktische Sinnerhellung des ‚Sehnsuchts-Erfüllungs-Verhältnisses', in dem sich jeder je verschieden befindet.

Dies ist die erregende Frage: Wie kommt es, daß Menschen, die an sich korrekt denken und von denselben Voraussetzungen ausgehen, zu so verschiedenen Ergebnissen gelangen? Die einen sehnen sich nach der Wahrheit, die anderen weisen sie zurück, obschon sie alle wissen, wie not die Wahrheit tut, daß es — objektiv gesehen — nur eine Wahrheit geben kann und daß sie für jedermann erkennbar sein muß. Gibt es zur Lösung dieses Problems ein allgemeines Prinzip, das für alle und jeden gilt, das folglich die allgemeine Gültigkeit der Wahrheit hütet und zugleich jedem in seiner persönlichen Anlage, Schwierigkeit und Individualität dazu verhilft, die Wahrheit zu erwerben und zu besitzen? Der Lösung dieses Problems hat sich Newman unablässig in der ruhelosen Wachheit seines Geistes gewidmet. Die Überprüfung und Darstellung der Newmanschen Lösung ist der Gegenstand der Boekraadschen Studie (S. 9—11).

Im 1. Kapitel (S. 8—29) führt Boekraad die menschlich-persönliche Beziehung der Fragestellung aus. Für Newmans Interesse gibt es zwei Rücksichten. Im Vordergrund steht die Frage: Was verschafft eine Lösung im konkreten Einzelfall? Findet man einen Weg zum Ziel für den einzelnen, dann — so hofft Newman — wird sich auch die Antwort auf die abstrakt gestellte Frage ergeben. Nicht umgekehrt. Beide Rücksichten sind unzertrennlich miteinander verknüpft. Wer sie voneinander trennt, läuft Gefahr, theoretisch zu werden und unwirklich zu denken. Diese Gefahr, die Newman überall wittert, soll unter allen Umständen vermieden werden. Seine eigene, stets persönliche, verbindliche, zu hilfreichem Verstehen befähigte, kontaktbereite und auf Freundschaft wie auf Anregung an-

gewiesene Wesensart bürgte innerlich für die Richtigkeit dieses Vorgehens. Die Zeugnisse seiner Freunde und Mitschüler, der von ihm Betreuten und der durch sein Nachwirken Geweckten bestätigen einmütig, wie konkret und gegenwärtig sein Mitdenken und Mitfühlen waren. Jeder, der unter den Einfluß seines Geistes geriet, war überzeugt, Newman habe genau das gesagt, was man selber zu sagen oder zu erkennen wünschte. Darauf verstand sich Newman, weil er in der Tiefe und Weite seiner Persönlichkeit das Vergangene gegenwärtig sah und allen um Generationen voraus war. So ist der Anlaß zu dem doppelt gespannten Interesse an dem ‚personal conquest of truth' — vom Persönlichen zum Allgemeingültigen — im Menschen Newman selbst gelegen. Die Frage nach dem, was im Einzelfall auf einen Menschen einwirke, daß er die Wahrheit erwerbe oder sie trotz klarer Voraussetzungen abweise, steht bei Newman natürlich in engster Verbindung mit der vorgeordneten Frage nach der Erkenntnis schlechthin. Was beeinflußt den einzelnen Menschen, ein objektiv gültiges Argument auszuschließen, oder umgekehrt einem nur halbwegs logischen Argument zuzustimmen? Newman selbst äußert sich in einer Notiz zu seinem letzten Klärungsversuch, dem ‚Grammer of assent', er habe den Grund gelegt, fühle aber deutlich genug, wieviel mehr zu sagen wäre. Ganz richtig hebt Boekraad Newmans Selbstreflexion bei Frage und Antwort hervor. Was Newman in Hinsicht auf diesen und jenen und alle Menschen dachte, galt zuerst in Hinsicht auf die eigene innere Bedürftigkeit. Zum Aufweis dieses Zusammenhanges führt Boekraad ein Wort aus dem Schlußkapitel des ‚Grammer of assent' an: „Ich beginne damit, eine Empfindung auszudrücken, die meine Gedanken begleitet, wann immer sie auf den Gegenstand der Geistes- und Moralwissenschaften gerichtet sind, . . . daß in diesen Gebieten der Forschung Egotismus die wahre Bescheidenheit ist. In religiösen Untersuchungen kann jeder von uns nur für sich selber sprechen, und für sich selber hat er ein Recht zu sprechen. Seine eigenen Erfahrungen sind genug für ihn selber, aber für andere kann er nicht sprechen, er kann nicht ein Gesetz aufstellen; er kann nur seine eigenen Erfahrungen zu dem gemeinsamen Vorrat psychologischer Erfahrungen hinzubringen. Er weiß, was ihn selbst befriedigt hat und befriedigt; wenn, wie er glaubt und sicher ist, es wahr ist, wird es bei anderen sich auch bewähren; denn es gibt nur eine Wahrheit" (Boekraad S. 20, zit. nach Th. Haeckers Übersetzung ‚Phiolsophie des Glaubens' 1921, S. 329).

So rückt die Frage nach dem persönlichen Erwerb der Wahrheit in ein Feld anscheinend widersprechender Beziehungen ein. Jeder kann nur von seiner Erfahrung aus urteilen. Die persönliche Erfahrung gilt real nur für den, der sie hat. Andererseits kann der einzelne seine Erfahrung nur an einem anderen und mit einem anderen machen. Er ist überdies auf die Hilfe des anderen angewiesen. Und als Letztes interessiert doch die Weise, in der die persönliche Erfahrung das Allgemeingültige, die absolute Wahrheit enthält. Boekraad legt im 2. Kapitel (S. 30—65) dar, wie Newman dies Problem in seiner eigenen Entwicklung erfahren hat. Im wesentlichen handelt es sich dabei um die Geschichte seiner Konversion. Die Tatsachen sind genügend bekannt. Hervorgehoben seien lediglich einige Merkmale, die zum Verständnis des vorliegenden Problems wichtig sind. Am Anfang steht die Suggestivmacht objektiv verbürgter Wahrheiten. Newman schreibt (Apologia 1. Kap.): „Als ich 15 Jahre alt war (Herbst 1816) fand ein gewaltiger Umschwung in meiner Seele statt. Ich kam unter den Einfluß der methodistischen Bewegung und es prägten sich meinem Geiste bestimmte Glaubenssätze (Creeds) ein, die, Gott sei Dank, niemals mehr verwischt oder verdunkelt wurden". Der Vergleich zwischen den unvereinbaren Ansprüchen der Römischen und der Anglikanischen Kirche zwang ihn auf den Weg der historischen Forschung. Während der Zeit der ‚Tractarian Movement' rangen ihm seine Beobachtungen und die Kraft der inneren Logik ein öffentliches Bekenntnis ab. „Unverständlich, daß ein Mensch zweierlei Religionen auf einmal gelten läßt. Die wahre Notwendigkeit aber, daß einer seine Meinung ändere, ist das starke Argument für die Objektivität der Wahrheit". So ist für Newman die Wahrheitsfrage nicht bloß eine Verstandesfrage. Sie ist ein Pflichterweis uns selbst und letztlich Gott gegenüber. Die innere Logik der Wahrheit, die als Logik des Herzens in eigentümlicher Wirkung von Wahrheit und Liebe die Wahrscheinlichkeit zur sicheren Gewißheit erhebt, und die Pflicht, die in Treue zum eigenen Gewissen steht, vor dem kritischen Urteil vorhanden ist und zur Annahme des Autoritätsprinzips anleitet, kommen darin überein, daß sie die Menschen auf das Objekt richten, in dessen Anschauung sie leben. So wird in Sachen der Religion der Wahrscheinlichkeitsbeweis zu einem Beweis aus der Persönlichkeit, der in gewissem Sinne ein Beweis aus der Autorität ist (Apologia 1. Kap.). Weg und Ziel dieser Entwicklung hat Newman mit diesen Worten beschrieben: Die Wahrheit ist etwas Historisches, Persönliches und Endgültiges: auf dem Wege zu ihr hin sind beansprucht der Gehorsam gegenüber Gottes Willen, die Vernunft und eine Kraft über die Vernunft hinaus. Der Nachdruck aber liegt auf der Vernunft; denn sie darf nie übergangen werden.

Was versteht Newman unter Vernunft? Wie kommt Newman dazu, ihren Einfluß so betont hervorzuheben? Die Antwort auf diese Fragen gibt Boekraad in den beiden nächsten Kapiteln, die uns Newman im Widerstreit mit den Bewegungen und Meinungen seiner Zeit (S. 66—85) und vor allem in der Auseinandersetzung mit dem liberalen Rationalismus (S. 86—114) sehen lassen. Bewußter als viele andere war Newman ein Kind seiner Zeit. Angezogen und abgestoßen vom Schwärmertum der ‚Evangelicals‘, vertraute er sich den Wissenden an, die mit der Leuchte der reinen Vernunft alles zu erhellen versprachen. Von Whately erbte er das Gespür für die Macht logischer Beweise. Mit Keble und Froude rief er die Oxford-Bewegung ins Leben. Freunde waren sie, die durch das gemeinsame Vertrauen auf die Vernunft einander inspirierten und doch so grundverschiedene Erfahrungen der Vernunft machten. Newman verlangte nach klaren dogmatischen Prinzipien, einer klaren Darlegung des Wahrheitsobjektes, einem zuverlässigen Realismus im Bereich des Übernatürlichen und selbstverständlich die gleiche Bestimmtheit für die Ansicht von der natürlichen Welt. Wie seine Freunde mißtraute Newman den bloßen Eindrücken und Erscheinungen. Aber er mußte sich den Freunden versagen, sobald sie unter Ausschluß jeder anderen Erfahrung alles der syllogistisch funktionierenden Vernunft überantworteten. Newman kam zu sich selbst. Sein Realsinn befreite ihn von der Kurzsichtigkeit der Schwärmer und ebenso von dem Vernunftoptimismus der Liberalen. In diesem harten Ringen, in dem Pficht und Neigung miteinander stritten, löste sich sein Geist endgültig aus der Exklusivität rationalistischer Strebungen. Der Blick für die geschichtliche, überlieferte, objektive, persönliche und damit im ganzheitlichen Sinne logische Wahrheit wurde frei. Mit jedem Schritt, der ihn von der glaubensfremden, unpersönlichen und unwirklichen Ansicht der Rationalisten entfernte, kam er der eigenen Lösung des Problems näher.

Die beiden großen Schlußkapitel (‚Die Darlegung des Problems‘ S. 116—210 und ‚Die Lösung des Problems‘ S. 212—303) bringen die grundsätzlichen Erklärungen, die Newman im wesentlichen seit dem Jahre 1852 vertreten hat. Schicksalhaft war für ihn das Treffen mit den Rationalisten ausgegangen. Die Errungenschaft der eigenen Wahrheitserkenntnis wirkte nun nachhaltig auf seine Sendung ein, die er innerhalb der christlichen Welt sowohl gegen den Logizismus wie gegen den Irrationalismus vertreten mußte. Die Rationalisten machten die Wahrheit und den Glauben zu einem Phantom. Sie verkehrten sowohl die natürliche wie die übernatürliche Ordnung des Wahrheitserwerbs, die zwischen Sein und Erkennen besteht, indem sie die Wahrheit wie den Glauben syllogistisch andemonstrieren wollten und damit sowohl die der Vernunft zugängigen wie die über die Vernunft erhabenen Wahrheiten aus ihrem Lebensgrunde herausrissen. Ihr Syllogismus lautete: Unsere Vernunft ist die gewaltige Fähigkeit, der Wahrheit habhaft zu werden; alle Menschen sind im Besitz der Vernunft; wenn also alle Menschen ihre Vernunft richtig gebrauchen, werden sie zu Wahrheit und Glauben gelangen. In solchen Evidenzthesen, die kein Gespür für das innere und persönliche Leben verraten, werden Beweise für den Menschen gemacht, aber solche Beweise macht ein Mensch eben nicht für sich. Ein solch rationalistisches Verfahren gibt sich als wissenschaftlich, korrekt, unwiderlegbar und allgemeingültig aus, fördert aber nichts anderes als Oberflächlichkeit und Unverbindlichkeit zutage. Keineswegs gibt Newman die Objektivität der Wahrheit preis. Sie gerade ist eines der Elemente im doppelschichtigen Problem. Er sagt, daß wir vertrauen, unsere Gewißheit werde bleiben, falls wir gewiß sind. Auf der anderen Seite — und das ist ebenso wichtig — seien wir aber auch dieserhalb zuversichtlich, „daß, wenn die Gewißheit verlorenginge, nichtsdestoweniger das Ding selbst, was immer es sei, dessen wir gewiß sind, genau so bleiben wird, wie es ist, wahr und unumstößlich“. „Die Wahrheit kann sich nicht ändern; was einmal Wahrheit ist, ist immer Wahrheit, und der menschliche Geist ist für die Wahrheit geschaffen, und ruht so in der Wahrheit, wie er in der Falschheit nicht ruhen kann . . . Es ist also von großer Wichtigkeit, zu zeigen, . . . daß der Intellekt, der für die Wahrheit geschaffen ist, Wahrheit erreichen kann, und wenn er sie erreicht hat, sie behalten kann, sie anerkennen und die Anerkenntnis bewahren kann“ (Boekraad S. 127, zit. nach Th. Haeckers Übersetzung S. 186 u. 168 f).

Damit ist der Weg angezeigt. Newman kommt nicht vom Begriff der Wahrheit ‚an und für sich‘ her. Eine solche Wahrheit, fern jeder persönlichen Erfassung, kann er zumal in Hinsicht auf die Glaubenswahrheit nicht gelten lassen. Der Mensch bleibt sich gleich in jeglichem Erwerb der Wahrheit. Der philosophische Gedankengang, der die Wahrheit in abstracto behandelt, ist nicht der Newmans, obschon er ihn im Bereich der Wissenschaft als ‚Selbstzweck‘ kennt (vgl. den 5. Vortrag aus ‚Kirche und Wissenschaft‘, Mainz 1927, S. 115—139). Von hier aus müssen Newmans Auffassungen verstanden werden, sofern sie sich beziehen auf den Wert eines Beweises, den Unterschied von realer und begrifflicher Zustimmung, vor allem die stets wiederkehrende Berufung auf das moralisch-geistige Wesen des Menschen. Wahre Erkenntnis ist, wenn sie diesen Namen verdient, ein Zustand

des Geistes in der Weise einer persönlichen Überzeugung, und insofern ist sie das persönliche Ergebnis eines persönlichen Denkprozesses. Dieser geistige Prozeß ist ebensosehr bedingt durch die moralisch-geistige Wesenhaftigkeit, wie er sie andererseits aufbaut.

Was Boekraad über die persönliche Beschaffenheit der Beweisführung und deren persönliches Ergebnis, über die Art und das Ineinanderwirken von Folgerungen und Folgerungssinn, über den Erfahrungscharakter, den Gewißheitsgrad und die praktische Bedeutung der ersten Prinzipien, über den Pflichtsinn, die Gewissensfunktion, die Gewissensevidenz und anderes mehr im einzelnen erschließt, mag den Newmankennern längst vertraut sein: doch sei bemerkt, daß Boekraad sehr geschickt darin vorgeht, die Newmansche Phänomenologie auch wirklich in ihrer phänomenologischen Aussagefähigkeit zu Worte zu bringen und daß er Newmans Auffassung nirgendwo in das Prokrustesbett irgendeiner fremden Erkenntnistheorie zwängt. Wir beschließen die Inhaltsangabe mit einem der eingestreuten Summarien. Auf S. 210 ist zu lesen: „Wir sind nun soweit gelangt, den besonderen Weg zu sehen, auf dem Newman den Erwerb der Wahrheit erwogen hat. Er erwägt nicht, wie der Menschengeist im abstrakten Sinne per se zum Besitzergreifen abstrakter Wahrheiten fähig ist, sondern wie der konkret lebendige Geist fest und wirklich in concreto der Wahrheit zustimmt. Formale Folgerung reicht nicht hin, weil sie die Prinzipien, von denen wir ausgehen, nicht erklärt und weil sie das Wirkliche nicht erreicht. In der natürlichen Folgerung steckt mehr, als in Worte gefaßt werden kann. Das ist das Wahre an der formlosen Folgerung." Daß Newman in seinem Eifer für die Wahrheit und in seiner Ehrfurcht vor dem Menschen, der ohne die Wahrheit nicht leben kann, zugleich die christliche Lebensaufgabe stellen wollte, bestätigt seine Vorlesung, die er 1855 in Dublin gehalten hat. Boekraad bringt einen Auszug daraus auf S. 235, hier zitiert nach der deutschen Übersetzung ‚Kirche und Wissenschaft' (Mainz 1927, S. 309 f.): „Ich sage also, meine Herren, und bitte Sie festzuhalten, daß die Philosophie eines herrschgewaltigen Intellektes — und so erscheint mir eine Universität — nicht so sehr auf Vereinfachung als auf Unterscheidung gegründet ist ... Er vermißt sich nicht, die Gegenstände der Erkenntnis in ihrer Vollständigkeit zu verzeichnen oder zu erklären, er will nur, soweit es Menschen gegeben ist, dem nachgehen, was in seiner Fülle geheimnisvoll und unergründlich ist ... Läßt sich in seiner Philosophie von einem herrschenden Grundsatz reden, so ist es der, daß die Wahrheit der Wahrheit nicht entgegen sein kann; der zweite würde lauten, daß die Wahrheit oft mit der Wahrheit s c h e i n b a r in Widerspruch steht, und der dritte wäre gleichbedeutend mit der praktischen Folgerung, daß wir die Dinge nicht nach diesem ihrem Schein beurteilen und sie nicht vorschnell zu etwas Gefährlichem stempeln dürfen."

Auf die segensreiche Folge dieser Einsicht, die jedem Theologen aufgehen möchte, hat H. Fries bereits vor Jahren hingewiesen. Im Schlußwort seines Beitrages zur Anthropologie Newmans „Der gläubige Mensch" (ThQschr 127 [1947] 17—59) heißt es: „Der Mensch von heute, der im innersten Kern seines Seins bedroht ist, wird bei Newman sich selbst wiederfinden und sei es aus langer Verschüttung ... Der Christ aber wird in Newmans Werk eine neue Weise erkennen, seines Glaubens und seiner Begnadigung nicht stolz, sondern dankbar froh zu werden und darin die gerade heute dringlich gewordene Verpflichtung wahrnehmen, die unsichtbare, reiche Welt seines Glaubens zu realisieren, nicht zu beweisen, sondern zu bewähren und damit vor Gott und vor sich selbst, vor der Welt und vor der Zeit in der einzig wirksamen Weise auszusagen." Dies ist das persönliche Geschenk, das Boekraad in ‚The conquest of truth according to J. H. Newman' darreicht. Honoratus Diederich OFM, Paderborn

K ü n z l e, P i u s, O. P., **Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen.** Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin. Freiburg Schweiz, Universitätsverlag, 1956 (8⁰ ,XXIV u. 245).

Das Problem der seelischen Fähigkeiten, dem die moderne psychologische Forschung schon wegen ihrer rein empirischen Einstellung kein Verständnis entgegenzubringen vermag, behauptet in der philosophischen Psychologie seinen Platz, zumal in der scholastischen Philosophie die Frage nach dem Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen zu den sogenannten quaestiones disputatae zählt. Einer Lösung dieser Streitfrage sucht der Autor der vorliegenden Dissertation, die der theologischen Fakultät der Katholischen Universität Freiburg vorgelegt wurde, mit einer Erweiterung der problemgeschichtlichen Untersuchungen von Werner und Lottin zu dienen.

Im ersten Teil seiner Arbeit, die er als „einen historischen Kommentar zur Lehre des hl. Thomas von Aquin über das Verhältnis der Seele zu ihren Vermögen, insbesondere

zum einschlägigen Artikel der Summa theologica, I 77 1" (Vorwort) versteht, untersucht der Verfasser die historischen Voraussetzungen der Lehre des Aquinaten (7 ff.). Die bekannten Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen, d. h. die Identitätslehre, die These einer realen Unterscheidung und die sogenannte Mittellösung der älteren Franziskanerschule werden nach ihren Anfängen und ihren Entwicklungen bei Augustin, in der nach-augustinischen Patristik, der Karolingischen Renaissance, der Früh- und Hochscholastik an Hand der einschlägigen veröffentlichten und unedierten Quellentexte, welch letztere in einem Anhang (219 ff.) vorgelegt werden, mit Umsicht und kritischer Überlegung gewürdigt. Als besonders bemerkenswerte Teilbefunde dieses ausführlicheren Abschnittes der Dissertation mag man vielleicht die Thesen des Verfassers bezeichnen, die besagen, daß die sogenannte augustinische Identitätstheorie des christlichen Mittelalters sich berechtigter Weise kaum auf den hl. Augustin berufen kann, daß der bekannteste Vertreter des mittelalterlichen Ultrarealismus, Wilhelm von Champeaux, „das früheste bis jetzt festgestellte Zeugnis für die Realunterscheidung" (51) liefert und daß die Mittellösung wesentlich durch die damals noch mangelnde Unterscheidung zwischen logischem und metaphysischem Akzidens bedingt sei.

Den kürzeren, jedoch nicht minder vortrefflichen zweiten Teil seiner Untersuchungen widmet der Autor der Darlegung der Lehre des Aquinaten. In historischer Reihenfolge werden die thomasischen Äußerungen zum Problem gebracht und interpretiert. Von Anfang an entscheidet sich der engelgleiche Doktor für die Realunterscheidung zwischen der Seele und ihren Potenzen und gründet diese, nach Ansicht des Verfassers, metaphysisch-spekulativ auf die Realunterscheidung zwischen Wesen und Existenz des kreatürlichen Seins. Ein Fortschritt in der Beweisführung, die gelegentlich zunächst kaum an die angebliche Fundierung denken läßt, könne „lediglich der Form nach in dem Sinne festgestellt werden, daß sich das grundlegende Prinzip der Realunterscheidung zwischen Wesenheit und Sein in den Prämissen mittelbar oder unmittelbar auswirkt" (216). Vielleicht ist es begreiflich, wenn angesichts dieser metaphysischen Begründung und der ausgezeichneten Interpretierung des thomasischen Lösungsversuches durch Künzle der Wunsch nach einer ebenso vortrefflichen wie wohlwollenden Untersuchung und Kommentierung der nachthomasischen Auffassungen und Ausführungen über das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen rege wird.

Marius Schneider OFM, München

Hessen, Joh., **Der Sinn des Lebens.** Münster, Aschendorff, 1955, 4. Aufl. (8°, 158 S.). kart 6,— DM, Gzl. 7,50 DM.

Ein Buch, das in 4. Auflage erscheint, empfiehlt sich selbst. Der Verfasser ist ob dieses Erfolges zu beglückwünschen. Das Anliegen dieses Buches, ursprünglich erfaßt und ausgesprochen im lebensvollen Kontakt mit der akademischen Jugend, bleibt immer und überall da. Es ist mit dem Menschenleben und in jedem Menschen gestellt. Neu kann nur seine Erfahrbarkeit sein, und danach richtet sich die jeweilige Akzentverschiebung mitsamt der Vordringlichkeit der konkreten Antwort. Oft genug geschieht es, daß ein Buch besser Rat schafft als ein Freund. Doch dann ist es der Mensch, der das Buch schrieb, um ein Freund der Ratsuchenden zu sein. Die einzelnen Kapitel, die vom Grundsätzlichen ausgehen und der Entwicklung des persönlichen Lebens bis in alle Innerlichkeiten des Heiligen, der Schuld, der Umkehr, der Sorge Leibes und der Seele, der Liebe und des Beisammenseins folgen, sind erfüllt von dem augustinischen Verlangen des transgressus a cognitione sui ad cognitionem Dei. So hilft die Philosophie seelsorgerlich vom Leben her auf das Leben hin.

Honoratus Diederich OFM, Paderborn

Declarationes Magistri Guilelmi de la Mare O. F. M. de variis sententiis S. Thomae Aquinatis primum edidit Franciscus Pelster S. J. (Opuscula et textus, series scholastica, fasc. XXI). Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff, 1956 (32 S.) DM 1,40.

Wenige Schriften haben zu Ende des 13. Jahrhunderts die Gemüter so erregt, wie das Correctorium Fratris Thomae des englischen Franziskaners Wilhelm de la Mare, der bald nach dem Tode des Aquinaten, wahrscheinlich 1274/75, in Paris über die Sentenzen las. In kurzer Zeit erschienen nicht weniger als vier in scharfer Form abgefaßte Gegenschriften, die schon in ihrem Titel ihre Entrüstung zum Ausdruck brachten und von einem „Corruptorium" Fr. Thomae sprachen. Man hatte nun bisher dieses Correctorium des Wilhelm de la Mare mit den Declarationes desselben Autors gleichgesetzt, von denen der

Generalminister des Franziskanerordens, Bonagratia, in seinem Rundschreiben spricht, das er vom Straßburger Generalkapitel aus 1282 an die Provinzialminister richtete. Hier wird den Ministern auferlegt, bei der Benutzung der Summa theologica des Thomas von Aquin die größte Vorsicht walten zu lassen; sie dürfe nur den einsichtigeren Lektoren in die Hand gegeben werden, und auch nur zusammen mit den Declarationes des Wilhelm de la Mare.

Pelster, der sich durch zahlreiche Untersuchungen und inhaltsreiche Besprechungen der einschlägigen Literatur als vorzüglicher Kenner des Korrektorienstreites ausgewiesen hat, konnte in einem 1947 im Gregorianum erschienenen Aufsatz mit überzeugenden Gründen dartun, daß mit diesen „Erklärungen" des Wilhelm de la Mare nicht sein Correctorium gemeint ist, sondern eine andere, wesentlich knappere Schrift. Es gelang ihm, in Cod. 174 der Kommunalbibliothek von Assisi den Text dieser Declarationes zu entdecken. Er legt ihn im vorliegenden Heft der Opuscula zum ersten Mal in kritischer Ausgabe vor. In der Einleitung erfahren wir das Wesentliche über die philosophie- und theologiegeschichtlichen Hintergründe der Schrift sowie über Leben und Werke des W. de la Mare, insbesondere über die Declarationes selbst. Der Herausgeber weist nach, daß sie in England um 1280 entstanden sind. Die Edition ist, wie bei Pelster nicht anders zu erwarten ist, mustergültig. Die Wahl verschiedener Typen und Zeichen ermöglicht es dem Leser, einen raschen Überblick über die Stellen zu gewinnen, die wörtlich aus Thomas oder den kirchlichen Verurteilungen entnommen sind oder die später im Correctorium wieder erscheinen. Daß P. bei der Wiedergabe des Textes die mittelalterliche Schreibweise beibehalten hat, will uns nicht gefallen; in endgültigen Editionen sollte man doch die heute übliche Schreibweise wählen.

Die Declarationes bieten keine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Lehre des hl. Thomas; man charakterisiert sie am besten als theologische Zensuren zu bestimmten thomasischen Lehrsätzen. Es sind 60 Artikel, die größtenteils der Summa entnommen sind. Die Declarationes wollen zeigen, daß „die angezogenen Sätze mit der anerkannten Lehre der Schrift, der Väter und vor allem der in der Pariser Verurteilung von 1277 festgelegten Lehre nicht übereinstimmen". Eine Durchsicht der Artikel läßt erkennen, daß sich die Gegensätzlichkeiten hauptsächlich auf philosophisch-aristotelische Lehrpunkte erstrecken, die in Beziehung zu Glaubenswahrheiten gesehen werden. Es waren nicht kleinliche Eifersüchteleien, die Wilhelm zu dieser Zensur veranlaßten, sondern echte Sorge um die Reinheit des Glaubens. „Wilhelm und sein Orden", so schreibt Pelster in dem genannten Aufsatz, „sahen in dem Eindringen des Aristoteles und mancher seiner Prinzipien eine Gefahr für die Theologie und selbst für den Glauben. Denn der von Thomas konsequent durchgeführte und auf die Erklärung des Glaubens angewandte Aristotelismus führte zu Folgerungen, die nach ihrer Ansicht nur schwer oder gar nicht mit dem Glauben vereinbar schienen. Nicht also in erster Linie philosophische Meinungsverschiedenheiten, sondern die Sorge um die Reinheit des Glaubens und um die richtige Ausdeutung der kirchlichen Lehre waren in der ersten Zeit nach Thomas die treibenden Beweggründe des Kampfes."

Wir freuen uns, nun die Declarationes des Wilhelm de la Mare in einer guten Ausgabe zu besitzen, und haben nur den einen Wunsch, daß sich jetzt jemand findet, der uns auch das Correctorium selbst in seinen zwei Redaktionen in einer kritischen Ausgabe zugänglich macht, nachdem die Gegenschriften längst alle gedruckt vorliegen.

Valens Heynck OFM, Paderborn

Béraud de Saint-Maurice, **Johannes Duns Scotus.** Mit einem Geleitwort von Philotheus Böhner. Deutsch von Josef Hosse. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1956 **(kl. 8°, 336 S.) Ganzleinen DM 9,80.**

Das zuerst 1944 in französischer Sprache erschienene Buch des kanadischen Verfassers (Verfasserin?), das inzwischen eine portugiesische, englische und italienische Übersetzung erfahren hat, liegt hier nun in deutscher Fassung vor, die Jos. Hosse besorgt hat. Sie ist nach der zweiten Auflage (Rennes 1953) angefertigt, in der der Verf. Verbesserungsvorschläge, Ergänzungen und Mitteilungen so anerkannter Scotusforscher wie Longpré, Böhner, Seiller, Breton u. a. heranziehen und einarbeiten konnte. Das Buch verfolgt keine wissenschaftlichen Ziele, es will nur die Ergebnisse der neueren Scotusforschung in gemeinverständlicher Sprache weiteren Kreisen zugänglich machen und so zur Ehrenrettung des immer noch so wenig bekannten, so viel verkannten, mißdeuteten und geschmähten großen Franziskanerlehrers Johannes Duns Scotus beitragen. Deshalb gilt das Bemühen

des Verf. im ersten Teil, zunächst die „Schatten zu beseitigen", die das wahre Bild des Doctor subtilis bisher entstellt und verdunkelt haben und die in „Parteigeist und Rivalität", in „Unwissenheit und mangelndem Verständnis", in „Ungenauigkeiten und Anschuldigungen" ihren Grund haben. Verf. zitiert aus der Literatur der letzten Jahrzehnte bezeichnende Äußerungen und zeigt, wie ungerechtfertigt und unhaltbar diese sind. Sehr eingehend werden sodann im zweiten Teil das Leben und Wirken des Scotus gezeichnet und aus seiner Philosophie und Theologie charakteristische Lehren ausführlich dargelegt, so aus der Philosophie: Die Gottesbeweise (der unendliche Gott), der univoke Seinsbegriff, die Formaldistinktion, der Primat des Willens, Grundzüge seiner Ethik; aus der Theologie: Die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens, die Lehre von der absoluten Prädestination und dem Königtum Christi. Der dritte Teil, die „Sendung" überschrieben, will die Zeitnähe der philosophisch-theologischen Lehren des Doctor subtilis aufzeigen und ihre überragende Bedeutung im Kampfe gegen die Irrtümer der letzten Jahrhunderte bis heute (Gallikanismus, Jansenismus, Rationalismus, Modernismus, Materialismus) sowie ihre Aufgeschlossenheit für Probleme der modernen Naturwissenschaft dartun. Ein Kapitel „Dynamismus der Liebe" beschließt das Werk. Es folgen der Anmerkungsteil, ein Personenregister und ein Nachwort des Übersetzers.

Wie die Neuauflage und die verschiedenen Übersetzungen in andere Sprachen beweisen, kommt das Buch, das aus warmer Liebe und echter Begeisterung für den Doctor subtilis geschrieben ist, einem Bedürfnis entgegen; es ist überall wohlwollender Aufnahme begegnet, und wir zweifeln nicht, daß auch die vorliegende deutsche Fassung ihre Leser finden wird. Allerdings wird der überschwengliche panegyrische Stil, in dem das Werk verfaßt ist, nicht jedem zusagen, und manche Ausführungen, vor allem gewisse überspitzte Formulierungen, werden wohl auf Widerspruch stoßen. Der Verf. glaubte bei der Darstellung des Lebens des Duns Scotus nicht auf die Heranziehung der legendären Erzählungen und Ausschmückungen verzichten zu sollen: „Man möge uns indessen nachsehen, daß wir uns nicht von gewissen, einem volkstümlichen Werk anstehenden Eigenheiten freimachen konnten. So beließen wir den legendären Berichten ihren Rang zur Verlebendigung der Geschichte. Den psychologischen Reiz und Wert der Legenden sollte man eben nach unserer Meinung nicht übersehen" (S. 12). Das ist gewiß richtig; diese Legenden sind ein eindrucksvolles Zeugnis für das kraftvolle Fortleben des Scotus in den späteren Jahrhunderten. Aber wir hätten gewünscht, daß Verf. hier die sicheren biographischen Daten von den bloßen Vermutungen oder den legendären Zutaten stärker geschieden und diese deutlicher als solche kenntlich gemacht hätte. — So berechtigt die Grundgedanken sind, die im dritten Kapitel „die Sendung" zum Ausdruck kommen, in der vorliegenden Fassung, die doch in manchem die Probleme zu sehr vereinfacht, wirken sie nicht recht überzeugend. Unterschreiben möchten wir aber das, was der leider zu früh verstorbene P. Philotheus Böhner in seinem Geleitwort über Scotus und seine Bedeutung ausführt (S. 8 ff.): „Das ist der Mann, dessen Schule einst die des hl. Thomas überstrahlte, der offizielle Lehrstühle an fast allen Universitäten innehatte, selbst in der neuen Welt, und dessen Schüler eine bedeutsame Rolle auf dem Konzil von Trient spielten. Unsere neuscholastischen Lehrbücher der Philosophie und Theologie wissen jedoch gewöhnlich wenig über ihn zu sagen und wiederholen nur einige seltsame Lehren, die sie unermüdlich voneinander übernehmen. Dennoch gehört Scotus zur lebendigen Überlieferung des katholischen Denkens; er ist einer der Giganten, auf dessen Schultern wir gleich Zwergen stehen, wie Bernhard von Clairvaux einmal über die großen Lehrer der Antike bemerkte, deren Wissen die Grundlage unseres eigenen bildet. Scotus hilft uns gleich den wahren Riesen der Vergangenheit nicht nur zu sehen, was er sah, sondern er läßt uns auf seinen Schultern stehen, damit wir eine noch umfassendere und klarere Sicht haben."

Die Übersetzung liest sich flüssig. Manche schwierige philosophische Gedankengänge des Doctor subtilis deutsch wiederzugeben, war keine leichte Aufgabe; hier mögen zuweilen Wünsche offen bleiben. Der Verlag hat dem Buch eine gute und ansprechende Ausstattung mit auf den Weg gegeben, die sich vorteilhaft von der des französischen Originals abhebt.

Valens Heynck OFM, Paderborn

Landgraf, Artur, **Dogmengeschichte der Frühscholastik.** Vierter Teil: Die Lehre von der Sünde und ihren Folgen. Bd. II. Regensburg, Fr. Pustet, 1956 (gr. 8°, 365 S.), brosch. DM 26,—; geb. DM 30,—.

Der vorliegende Band enthält fünf auf reichem handschriftlichem Quellenmaterial beruhende Untersuchungen aus dem Gebiet der Sündenlehre und der Eschatologie. Die Fragen werden jeweils durch die ganze Frühscholastik bis etwa zur Mitte des 13. Jahrhunderts ver-

folgt. Den ersten Beitrag: „Die Frage Utrum veniale peccatum possit fieri mortale“ (S. 7—47) könnte man einen geschichtlichen Kommentar zu den Ausführungen des hl. Thomas in seinem Sentenzenkommentar II, d. 24, q. 3, a. 6 nennen. Die hier vom Aquinaten aufgezählten Lehrmeinungen sind tatsächlich in der Frühscholastik vorgetragen und erörtert worden. Es lohnt sich, einmal nachzulesen, wie sich jene Theologen mit den wirklichen oder vermeintlichen Augustinus-Sentenzen auseinander gesetzt haben: „Minuta plura peccata, si negligantur, occidunt“ — „Nullum peccatum adeo veniale, quod non fiat mortale, dum placet“ — „Unus et idem numero actus quandoque est veniale et postmodum fit mortale“.

Der zweite Aufsatz: „Sünde und Gliedschaft am geheimnisvollen Leib“ (S. 48—99) berührt ein Thema, das gerade heute wieder lebhaftem Interesse begegnet. Die Lehre der Frühscholastiker, so stellt L. hier fest, „hat in dieser Frage etwas Unfertiges an sich, sie stellt aber immerhin ein gewaltiges Arsenal von Gedanken zur Verfügung, das ein größerer zur endgültigen Form und Synthese bringen konnte“ (S. 99). — Besondere Bedeutung kommt dem dritten, umfangreichsten Beitrag zu: „Die Nachlassung der läßlichen Sünde“ (S. 100—202): Begriffsbestimmung der läßlichen Sünde, Nachlassung der läßlichen Sünde im allgemeinen, Nachlassung der läßlichen Sünden in den Sakramenten, Tilgung der läßlichen Sünden im anderen Leben. Dankbar begrüßt man es, daß der Verf. gerade hier auch die Lehre der beginnenden Hochscholastik in seine Untersuchung einbezogen hat und eine Reihe unbekannter nur handschriftlich erhaltener Texte mitteilt. Abschließend heißt es bei ihm (S. 202): „Ganz bedeutend ist der Beitrag, den die frühe Franziskanerschule zur spekulativen Durchdringung der Probleme liefert. Grundlegend wird hier ihr Gedankengang: Insofern die läßliche Sünde eine Strafe im Hinblick auf die Erbsünde ist, wird sie, weil sie in der sensualitas als in ihrem Prinzip liegt, durch die den sinnlichen Schmerz informierende Gnade getilgt.“ — In der Frage nach der Vergebung der läßlichen Sünde in der Hölle, die im vierten Beitrag behandelt wird (S. 203—254), hat die Frühscholastik eine stattliche Reihe von Lösungsversuchen ausgedacht und erörtert, ohne hier zu einer einheitlichen Antwort zu kommen. „Die Art, wie man sich mit der Frage beschäftigte, gibt uns einen vollwertigen Beleg für die geistige Regsamkeit und Selbständigkeit der Frühscholastik und ihre Fähigkeit, auch in das Dickicht völlig unerforschter Gebiete Richtpfade zu brechen“ (S. 254).

Mit großer Aufmerksamkeit folgt der Leser den Ausführungen des Verf. in seinem letzten Beitrag: „Die Linderung der Höllenstrafen“ (S. 255—320). Nach einem kurzen Hinweis auf die Quellen bei den Vätern und die Anschauungen der Vorscholastik werden die Gedanken und Spekulationen der frühscholastischen Theologen eingehend mit reichen Textnachweisen dargelegt. Man stellt mit Erstaunen fest, welchen Anklang in dieser Frage nach der Hilfsmöglichkeit für die Verdammten die mildere Ansicht bei vielen Lehrern jener Zeit gefunden hat; erst zu Beginn der Hochscholastik setzte sich die strengere Meinung endgültig durch. Beachtenswert ist der Nachweis, daß Thomas von Aquin und Albert der Große in dieser Frage dem Wilhelm von Auxerre eine Lehre zuschreiben, die sich bei diesem gar nicht findet. Das läßt darauf schließen, daß beide hier Wilhelm selbst nicht eingesehen sondern nur sekundäre Quellen benutzt haben. Man erinnert sich hier einer Bemerkung des hl. Thomas in seiner kleinen Schrift De forma absolutionis (ed. Castagnoli, S. 81 f.), aus der hervorgeht, daß er keine genauere Kenntnis von den Werken so bedeutender kurz vor ihm lehrender Theologen, wie Wilhelm von Auxerre, Wilhelm von Auvergne und Hugo von St. Cher, besaß. Hier haben wir ein neues Beispiel für das geringe theologiegeschichtliche Interesse des Aquinaten.

Aus der Zusammenfassung am Schlusse des Buches seien einige bezeichnende Feststellungen hier wiedergegeben (S. 349): „Der Aufmerksamkeit dürfte es nicht entgangen sein, daß wir es in der Frühscholastik nur insofern mit einem theologischen System zu tun haben, als man treu die katholische Lehre aufzuspüren sich bemühte und dies in einer einheitlichen Methode, daß wir aber auf der anderen Seite durchwegs nur Einzelfragen begegnen, die nur zu oft durch die verwandte Materie, nicht aber durch einen inneren Zusammenhang miteinander verbunden sind. Damals wurden eben erst die Mauern unserer Theologie errichtet, die Kuppel darüber zu wölben sollte der Hochscholastik vorbehalten bleiben. Diese Kuppel aber wieder sollte auf den Mauern der Frühscholastik ruhen und mußte sich deren Maßen anpassen.“

„Man soll sich auch nicht wundern, wenn manches bei den Neuerern des 16. Jahrhunderts im Wortklang Frühscholastischem nahesteht. Damals hat man ja das Eindringen des Aristotelismus in die Theologie als eine Verfallserscheinung abgelehnt: zieht man aber von der zeitgenössischen Theologie des 16. Jahrhunderts den Aristotelismus und das, was aus ihm folgert, ab, dann bleibt in gar manchem die Theologie der Frühscholastik. Womit aber nicht gesagt sein soll, daß man mit dieser Methode auch auf das Wesen der

Frühscholastik zurückgekommen wäre. Man denke nur an die dieses profilierende Achtung vor der auctoritas und der dialektischen Methode, die zum Segen wurde, weil sie das kontinuierliche und organische Wachsen der theologischen Erkenntnis sicherte."

Mit dem vorliegenden Band findet die großangelegte Dogmengeschichte der Frühscholastik ihren Abschluß. Die stattlichen vom Verlag aufs beste ausgestatteten 8 Bände stellen eine wertvolle Bereicherung der theologischen Literatur dar. Wer für theologiegeschichtliche Fragen interessiert ist, wird immer wieder zu diesen Bänden greifen.

Valens Heynck OFM, Paderborn

Wikenhauser, Alfred, **Die Christusmystik des Apostels Paulus.** Zweite umgearbeitete und erweiterte Auflage. Freiburg, Herder, 1956 (8°, XI u. 171 S.), geb. 8,80 DM.

Der verdienstvolle Verfasser darf für sich die Ehre in Anspruch nehmen, als erster katholischer Autor die paulinische Christusmystik monographisch bearbeitet zu haben (in: Bibl. Zeitfragen, 12/8—10. Münster 1928). Nach 28 Jahren läßt er nun eine 2. Auflage folgen, da auf deutschem Sprachgebiet seitdem keine ähnliche Schrift erschienen ist. Aus der in der Zwischenzeit von fast 3 Jahrzehnten reichlich erschienenen Literatur zum gleichen Thema hat Verf. wenigstens die Hauptwerke im Literaturverzeichnis und in den Anmerkungen nachgetragen. Auf das bereits damals erarbeitete Ergebnis haben sie kaum einen nennenswerten Einfluß ausgeübt. Auch der Aufbau der Studie ist trotz methodischer Mängel der gleiche geblieben (I. Ausdrucksformen der paulinischen Christusmystik; II. Das Wesen der paulinischen Christusmystik; III. Das Werden des mystischen Verhältnisses zu Christus; IV. Die Eigenart der paulinischen Christusmystik). Außer einigen Neuinterpretationen von Schriftstellen erfuhr u. a. die Darstellung des Verhältnisses von Christus und Pneuma (29/30), der Abschnitt über die Taufe (72 ff.), die Leidensmystik (106—109) eine Neufassung und Erweiterung. Zu einem neuen Ergebnis kommt Verf. eigentlich nur in der Beurteilung des Damaskuserlebnisses und seines Einflusses auf das Werden der Christusmystik. Der Schluß, daß die Damaskusstunde „also wirklich die Geburtstunde der Christusgemeinschaft des Apostels" geworden sei (1. Aufl. S. 81), wird nun als zu voreilig abgelehnt und das Taufgeschehen auch für Paulus als allein grundlegend bestimmt.

Ausgehend von einem ganz allgemeinen Begriff der Mystik („jene Form der Frömmigkeit, die eine unmittelbare Verbindung (oder Berührung) der Seele mit Gott erstrebt bzw. erlebt") zeigt Verf. im Laufe der Untersuchung, daß die paulinische Christusmystik eine physisch-akzidentelle Einigung zwischen dem erhöhten Christus und seinen Gläubigen meint unter Wahrung der Persönlichkeit beider Partner. Dieses objektiv gegebene Seinsverhältnis muß der Getaufte in einem sittlichen Leben mit vollziehen. Besonders illustrativ ist dem Verf. die Abgrenzung der paulinischen Mystik von der neuplatonischen Mystik gelungen, wobei die religionsgeschichtlichen Texte noch ergänzt wurden. Die Eigenständigkeit der paulinischen Mystik wird charakterisiert durch den streng monotheistischen Gottesbegriff, durch die eschatologische Erwartung und die Bindung an die Person des verklärten Christus.

Es ist schade, daß die „paulinische Idee des mystischen Leibes Christi, die auch zu seiner Christusmystik gehört", nicht eingehender berücksichtigt worden ist (s. Wikenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, Münster i. W. 1940²). Denn die Verbindung des Einzelnen mit Christus, die der Verf. behandeln will, läßt sich doch ohne seine Gliedschaft am Leibe Christi nicht recht erfassen. Wahrscheinlich wäre dann auch die Auffassung des Verf. korrigiert worden, daß die mystische Gemeinschaft des „In-Christus-Seins" durch das „Bei-Christus-Sein" in der Parusie aufhört: „Das ‚Sein in Christus' gilt nur für die Zeit bis zur Parusie, dann wird es vom ‚Sein bei Christus' abgelöst. Dieser Zustand nach der Parusie ist aber nicht einfach das ‚Sein in Christus' im Superlativ, d. h. vollkommen und endgültig, sondern eine ganz andere Art der Gemeinschaft. Die mystische Union . . . ist nur ein Angeld auf sie" (136). Sie macht dem persönlichen Zusammensein Platz (141, so auch in der 1. Aufl.). Es ist ja doch nur zu natürlich, daß Paulus seine Hoffnung auf die Wiederkunft Christi und das ersehnte Beisammensein mit ihm auch in eine dementsprechende Formel kleidet, zumal ja die jetzige Christusgemeinschaft nur im Glauben erfahrbar ist. „Bei Christus sein" ist nur Ausdruck für die Projektion des irdischen Umganges mit Jesus in die Zeit seiner Wiederkunft und sagt über eine Ablösung der mystischen Gemeinschaft gar nichts aus. Diese Einheit findet vielmehr in der Parusie ihre Vollendung (vgl. auch 1 Kor 15, 18: koimäthentes en Christo).

Auf ein weiteres Problem sei wenigstens kurz hingewiesen: Die Christus-Gemeinschaft besteht mit dem jetzt verklärten Christus, dessen pneumatisches Leben den Gläubigen verliehen wird. Welche Rolle spielt aber in der Christusmystik der historische Erlösungstod

Christi? Die Gläubigen werden ja in der Taufe nicht nur mit der Auferstehung, sondern ebenso auch mit dem Tode Christi, d. h. mit seinem Sterben, in lebendige Verbindung gebracht (Röm 6, 5). Wie kann ein historisches Ereignis der Vergangenheit gegenwärtig wirken? Der Hinweis auf den „getöteten, und nun verklärten" Herrn löst das Problem nicht recht, sondern stellt es erst im Hinblick auf die Leidensmystik, die sonst eher eine Überwindungsmystik kraft des neuen Lebens ist und als Leidensmystik irgendwie in der Luft hängt (vgl. 103 ff.). Dürfte es nicht richtiger sein, die Christus-Drangsal stärker mit dem sakramentalen Ereignis der Taufe. d. h. mit dem Sterben Christi in Verbindung zu bringen und so die doppelte Eigenart (oder Doppelschichtigkeit) der paulinischen Mystik als Lebens- und Todesmystik herauszustellen? Anhaltspunkte fehlen dazu bei Paulus nicht.

Alles in allem: Das Buch Wikenhausers führt in die „Herzmitte" paulinischer Frömmigkeit und damit auch in das Zentrum des Christentums überhaupt. So wird seine sorgfältige Arbeit stets den ihr gebührenden Platz einnehmen.

Philipp Seidensticker OFM, Paderborn

Haubst, Rudolf, **Die Christologie des Nikolaus von Kues.** Freiburg, Herder 1956 (gr. 8⁰, XXIV u. 336 S.), kart. 20,— DM.

Nikolaus von Kues, nach Grabmann einer der markantesten wissenschaftlichen Persönlichkeiten des ausgehenden deutschen Mittelalters, ein Denker von ganz eigener Prägung, ist in den letzten Jahrzehnten immer mehr in den Vordergrund des theologischen Interesses gerückt. So klar umrissen er auch als erfolgreicher Kirchenpolitiker, eifriger Reformer und vielseitiger Humanist in der Geschichte steht, so lauteten doch die Urteile über Wert und Bedeutung seiner Theologie bisher recht verschieden. Zwar konnte man dem Philosophen der Docta ignorantia und der Coincidentia oppositorum Originalität des Denkens, Kraft und Tiefgründigkeit der Spekulation nicht absprechen, aber noch bis vor kurzem herrschte vielfach die Meinung, daß er sich gerade durch sie den Zugang zu einer eigentlichen Theologie verbaut habe. Hier ist nun durch die neueren Untersuchungen eine Klärung und eindeutig positive Beurteilung des Theologen Cusanus angebahnt worden. Vor allem hat sich Haubst in langjähriger erfolgreicher Arbeit um die Erschließung und objektive Bewertung der kusanischen Theologie bemüht. Ging es ihm in der Schrift „Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues" darum, „das trinitarische Gottesgeheimnis als den theologischen Hintergrund und letzten urbildlichen Inhalt der kusanischen Metaphysik, Kosmologie und Anthropologie sichtbar zu machen", so handelt es sich in dem vorliegenden Werke um die nicht minder wichtige Frage, welchen Platz der Gottmensch als Offenbarer, Mittler und Erlöser in der geistigen Welt des großen Kardinals einnimmt.

Nach einer Einführung, die vor allem über die uns heute vorliegenden sowie über die von Nikolaus von Kues benutzten Quellen orientiert, wird der Johannes-Prolog und das Thema der dreifachen Geburt, das in der ersten Periode seiner theologischen Verkündigung eine so große Rolle spielt, untersucht. Der Hauptteil handelt sodann in drei Kapiteln über die Menschwerdung in heilsgeschichtlicher Sicht (die Zielbestimmung und das Heilsverlangen des Menschen, der Sündenfall des Menschen und der Erlösungsratschluß Gottes, die Verheißung und Verkündigung der Menschwerdung), die hypostatische Einung (Nikolaus von Kues und die patristisch-mittelalterliche Lehrtradition, Christus Jesus als „absolut und beschränkt Größtes" und als „Vollendung des Universums", der Beweis der Gottheit Christi) und die menschliche Natur Christi in der hypostatischen Einung (die Wesensfülle der menschlichen Natur in Christus; die Geburt aus Maria der Jungfrau; Seele, Leib und Blut Christi in der hypostatischen Einung). Es ist erstaunlich, welchen Reichtum der Gedanken H. aus dem umfangreichen Schrifttums des Kardinals, besonders auch aus seinen vielen Predigten, zusammengetragen und zu einem eindrucksvollen Gesamtbild verwoben hat. Da das ganze literarische Werk des Kusaners, sofern es theologische Gegenstände behandelt, nicht eigentlich theoretische Interessen verfolgt, sondern wie seine Predigten direkt oder, wie viele andere Schriften, indirekt der theologischen Verkündigung dient, so zeichnet es sich nicht nur durch Tiefe und Originalität der Ideen aus, sondern auch durch bildhaft anschauliche Einkleidung der Gedanken. Daß er dabei die verschiedensten Bereiche der Wirklichkeit zur Veranschaulichung und Verdeutlichung religiöser Wahrheiten heranzieht, nicht nur die Philosophie, sondern auch die Mathematik, ist ein beredtes Zeichen für die Originalität und Weite seiner geistigen Persönlichkeit. Zwar nimmt er die Kraft und Schärfe dialektischen Denkens zu Hilfe, um aus dem Glaubensinhalt das rational Greifbare herauszuheben, aber er hat nie daran gedacht, eine

spekulative Fiktion an die Stelle der göttlichen Offenbarung zu setzen. Es soll nur dazu dienen, dem Menschen eine gewisse Ähnlichkeitserkenntnis des Göttlichen zu vermitteln.

Auch in seiner Christologie erweist sich Nikolaus von Kues als ein Denker von origineller Prägung und synthetischer Kraft. Größtes Gewicht legt er auf lebendigen Kontakt und unmittelbare Orientierung an der Heiligen Schrift. Vor allem die johanneische und paulinische Christologie hat seine Vorstellung von Person und Werk des Erlösers weithin geprägt. Auf paulinischem Untergrund beruht insbesondere seine Konzeption der einzigartigen Größe und des Vorranges der Menschheit des Erlösers. In ausgedehntem Maße hat er sich das reiche Erbe der philosophisch-theologischen Tradition zunutze gemacht. An das, was im eigentlichen Sinne patristisch-mittelalterliche Glaubensüberlieferung ist, fühlt er sich gebunden. Zeigt sich der junge Kusaner noch besonders dem Mittelalter verbunden, so wendet er sich im Laufe der Jahre mehr der christlichen Antike zu. Auf philosophischem Gebiete macht das eine wachsende unmittelbare Platon- und Aristoteleskenntnis, sowie eine zunehmende Befruchtung seines Denkens durch Proklos und Dionysius deutlich; auf theologischem Gebiet ist es das Zurücktreten des anfangs mehr im Vordergrunde stehenden spätmittelalterlichen Themas der dreifachen Geburt und noch mehr die Abkehr von der seit der Hochscholastik herrschenden Sentenz, das Menschsein Christi habe mit dem Tode aufgehört. Daß Augustin für ihn eine Autorität ersten Ranges bedeutet, sei nur eben erwähnt. Mit der Rekapitulationslehre des Irenäus ist die kusanische Grundauffassung der Zeiten und des Menschengeschlechtes in Christus so eng verwandt, daß H. in jener einen geheimen Schlüssel seiner christologischen Gesamtkonzeption glaubt vermuten zu dürfen. Von den griechischen Vätern haben besonders Origines und Ps. Dionysius die deutlichsten Spuren in seinem Werk hinterlassen. Zahlreich sind aber auch die Berührungspunkte zwischen der theologischen Gedankenwelt des Kardinals und der mittelalterlichen Spekulation. Am häufigsten ist eine Übereinstimmung mit Thomas von Aquin nachweisbar. Dagegen tritt die Bedeutung Bonaventuras etwas zurück. Zu Scotus und seiner Schule steht der Kusaner in latenter Gegensätzlichkeit. Aus den scholastischen Schulgegensätzen hält er sich jedoch heraus. Franziskanische Christusfrömmigkeit ist seinem Denken am nachhaltigsten durch Bernhardin von Siena und Raymundus Lullus zugeflossen. Aber trotz solcher Traditionsverbundenheit behält Nikolaus ein großes Maß schöpferischer Konzeption und Originalität.

H. hat sich seine Arbeit nicht leicht gemacht. Seine Darstellung zeugt von einer umfassenden Kenntnis des kusanischen Werkes und seiner tragenden Ideen. Die Benutzung auch des ungedruckten und bisher noch nicht ausgeschöpften Quellenmaterials verleiht seinen Ergebnissen ein hohes Maß von Zuverlässigkeit. Die Interpretation der Quellen ist umsichtig und wohlabgewogen, und darum läßt sich der Leser gern von seinen Urteilen überzeugen. Man kann nur wünschen, daß auch die übrigen Teile der Theologie des Nikolaus von Kues eine so verständnisvolle Behandlung finden mögen, wie sie nun die Trinitätslehre und die Christologie durch Haubst erfahren haben.

Julian Kaup OFM, Paderborn

Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae anno MCMLIV celebrati:

Vol. III. **De Immaculata Conceptione in Sacra Scriptura.** Romae, Academia Mariana Internationalis, 1955 (gr. 8⁰, pp. VIII, 278).

Vol. IV. **De Immaculata Conceptione apud ss. Patres et Scriptores orientales.** Ib. 1955 (pp. XI, 254).

Vol. V. **De Immaculata Conceptione in epocha introductoria Scholastica.** Ib. 1955 (pp. VII, 208).

Vol. VI. **De Immaculata Conceptione in Ordine S. Dominici.** Ib. 1955. (pp. VIII, 222).

Vol. VIII, fasc. I. **De Immaculata Conceptione in Ordine B. V. Mariae de Mercede.** Ib. 1955 (pp. XII, 398).

Vol. VIII, fasc. II. **De Maria Immaculata et reparatione ad mentem Ecclesiae et in spiritu Congregationis Sacerdotum a Sacro Corde Jesu.** Ib. 1955 (pp. VIII, 280).

In diesen Bänden legt der rührige Präses der Academia Mariana Internationalis, P. C. Balić, in dessen Händen die Vorbereitung und Leitung des mariologischen Kongresses in Rom zur Zentenarfeier des Immakulatadogmas lag, einen Teil der dort gehaltenen Referate vor. Dabei hat er es sich nicht nehmen lassen, jedem Bande eine eigene Einleitung

vorauszuschicken, in der auf den Inhalt und die Bedeutung der in dem betreffenden Bande zusammengefaßten Vorträge hingewiesen und besonders wichtige Ergebnisse herausgestellt werden. Es ist hier natürlich nicht möglich, die einzelnen Referate kritisch zu würdigen, wir müssen uns darauf beschränken, die in den Vorträgen behandelten Gegenstände kurz mitzuteilen und auf bedeutsame Resultate hinzuweisen.

Der 3. Band handelt über die Unbefleckte Empfängnis in der Heiligen Schrift. Hatte man früher dem Schriftbeweis für dieses marianische Privileg vielfach keine allzugroße Sorgfalt zugewandt, so ist man heute um so ernster darauf bedacht, die traditionell zum Beweise herangezogenen Schriftzeugnisse auf ihre tatsächliche Beweiskraft genauestens zu prüfen. Das wird in den vorliegenden Referaten immer wieder deutlich. Die einzelnen Autoren sind sichtlich bestrebt, den wirklichen Schriftsinn der in Frage stehenden Texte zu ermitteln und sich gewissenhaft darüber Rechenschaft zu geben, ob und wie die Immakulatalehre in ihnen enthalten ist. Das gilt sowohl von der Untersuchung des Protoevangeliums (Gen 3, 15) durch Joh. Brinktrine, B. Mariani und Coppens, der den Privilegien der Gottesmutter im AT überhaupt nachgeht, wie von der Behandlung des „Ecce filius tuus" (Jo 19, 26) durch Th. Koehler und Apokalypse 12 durch A. Romeo und L. Cerfaux. Mit der Stellung und Offenbarung der Unbefleckten Empfängnis in der göttlichen Heilsökonomie beschäftigen sich die Referate von A. Strobel, A. Malo und Th. Plaßmann, während sich A. Rush über die Heiligkeit Marias in den neutestamentlichen Apokryphen verbreitet. Für den Exegeten sowohl wie für den Dogmatiker ist es von entscheidender Wichtigkeit, daß er sich bei Feststellung des Schriftsinnes von den richtigen methodischen Grundsätzen leiten läßt. Worauf es hier vor allem ankommt, zeigt in lichtvoller Weise P. Bea SJ in seinem Vortrag: Bulla „Ineffabilis Deus" et hermeneutica biblica.

Der 4. Band ist der Unbefleckten Empfängnis bei den Vätern und orientalischen Theologen gewidmet. G. Söll glaubt nach gründlicher Untersuchung der vorephesinischen Vätertexte feststellen zu können, daß das Immakulatadogma in den Zeugnissen aus dieser Zeit eine weit bessere Grundlage besitzt als vielfach angenommen wird. Nicht erst das Konzil von Ephesus und der hl. Augustinus sind auf dem Gebiete der Mariologie Zeugen einer geistigen Entwicklung des ihnen überkommenen Glaubensgutes. Schon die Väter des Ephesinums sehen Christus und Maria zusammen beim Werk der Erlösung und der Satz Augustins von der vollkommenen Sündenfreiheit Marias wird durch das Glaubensbewußtsein der vorhergehenden Zeit bestens bestätigt. — Die syrischen Kirchenväter, deren Stellung zum Immakulatadogma P. Krüger behandelt, sprechen sich sämtlich dafür aus, daß Maria die Erbsünde gehabt hat und dann von ihr befreit wurde. Dieser Grundgedanke ist in drei Hauptformen nachweisbar: in der Purifikationstheorie Ephrems, in der creatio secunda-Theorie des Severus von Antiochien und in der Bewährungstheorie des Jakob von Sarug. Wenn Ephrem bisher als der sicherste und beredteste Zeuge für die Immakulata gegolten hat, dann muß dieses Urteil jetzt aufgegeben und durch die Purifikationstheorie ersetzt werden. Der Gedanke der vorweggenommenen Erlösung ist den syrischen Vätern fremd. Ihren positiven Beitrag zum Immakulatadogma findet Kr. darin, daß sie zwar den rechten Weg gegangen, daß sie aber auf halbem Wege stehengeblieben sind; sie lehren uns die objektive, sachliche Betrachtung über die Gottesmutter, den Schritt zur persönlichen Betrachtung aber haben sie noch nicht getan. Mit der vielumstrittenen Stellung Augustins zur Unbefleckten Empfängnis beschäftigen sich die beiden Referate von Ch. Boyer und I. M. Dietz. Die Darlegungen des ersteren gipfeln in dem Satze: Augustin hat zwei Texte, die ihrem natürlichen Wortsinn nach Maria eine Empfängnis ohne Erbsünde zuerkennen, und auch das zweite Referat kommt zu einem günstigen Ergebnis. Andere Referate untersuchen die Immakulatalehre bei Jakob von Sarug (van Roey, C. Vona), in der byzantinisch-slawischen Liturgie (A. Koren, A. Raes), in der palamitischen Theologie (M. Gordillo, G. Eldarov) und bei Soloviev (B. Schultze).

In dem 5. Bande sind acht Vorträge über die Immakulatalehre des 12. Jhs. zusammengefaßt. Bekanntlich spielte in den Auseinandersetzungen über die Unbefleckte Empfängnis im 12. Jh. die an manchen Kirchen eingeführte liturgische Festfeier eine wichtige Rolle. Während die Gegner auf die Neuheit des Festes hinwiesen, das in der römischen Kirche nicht gefeiert werde, sowie auf die Allgemeinheit der Erbsünde, die nur eine nachträgliche Befreiung von ihr gestatte, erklärten jene Theologen, die für die Festfeier eintraten, Maria sei ohne Erbsünde empfangen. In seiner Einleitung zu diesem Bande bemerkt P. Balić mit Recht, es werde aus den einzelnen Referaten nicht deutlich, ob jene Theologen, die für die Unbefleckte Empfängnis eintreten, diese auch im Sinne des späteren Dogmas verstehen. Diese Frage kann erst durch eine genaue Untersuchung der von ihnen gebrauchten Begriffe, Formulierungen und Beweise geklärt werden. Mit Eadmer, dem ersten bekannten Vertreter des marianischen Privilegs, beschäftigen sich die beiden Referate von G. Geenen und B. Del Marmol. Zwei weitere Vorträge untersuchen die Lehre der ersten Verteidiger

der Unbefleckten Empfängnis in England (Fr. Davis) und ihr Verhältnis zu Scotus (G. Gagov). A. Emmen behandelt den dem hl. Anselm fälschlich zugeschriebenen Brief „Conceptio veneranda", während H. Barré dem Verhältnis der Unbefleckten Empfängnis zur leiblichen Himmelfahrt Marias und A. Piolanti dem Titel „Sponsa Christi" bei den Theologen des 12. Jhs. nachgeht. Eine ausgedehnte Darstellung der Auseinandersetzungen des 12. Jhs. über die Unbefleckte Empfängnis bietet L. Modrić (pp. 13—72).

Die 14. Vorträge des 6. Bandes haben die Unbefleckte Empfängnis im Dominikanerorden zum Gegenstande. Nicht weniger als neun davon beschäftigen sich mit der Lehre des hl. Thomas (Ciappi, Cuervo, Verardo, Dunker, Browne, Garrigou-Lagrange, Lumbreras, Koster, Di Francesco). Wie in der Vergangenheit, so herrscht auch in den vorliegenden Referaten keine einheitliche Meinung über die Stellung des Aquinaten zur Unbefleckten Empfängnis. Aber mag auch der hl. Thomas, wie die meisten Autoren annehmen, das Gnadenprivileg der Gottesmutter nicht vertreten, oder mag er später seine ablehnende Ansicht geändert haben, wie einige behaupten, jedenfalls ist er für die Entwicklung des Dogmas nicht bedeutungslos geblieben. Die übrigen fünf Referate untersuchen die Lehre einzelner Dominikanertheologen, die in ihren Schriften ausdrücklich zur Unbefleckten Empfängnis Stellung genommen haben: So handelt K. Binder über Joh. von Torquemada und die Verkündigung der Unbefleckten Empfängnis auf dem Konzil von Basel, A. Hoffmann über das Votum Kardinal Kajetans „De conceptu B. M. Virginis ad Leonem Decimum Pontificem Maximum", R. Masson über jene Dominikanertheologen, die in ihren Schriften für die Immakulatalehre eingetreten sind, A. Andaloro über den Anteil des P. Marianus de Spada O. P. an der Definition der Unbefleckten Empfängnis, Th. Szczurecki über die Stellung der polnischen Dominikaner zur Unbefleckten Empfängnis vor der Verkündigung des Immakulatadogmas.

Der 1. Teil des 8. Bandes enthält die von Theologen des Mercedarierordens auf dem Kongreß gehaltenen Referate. In seinem Vorwort weist P. Balić auf die große Bedeutung hin, die dem Mercedarierorden für dieses marianische Privileg zukommt, und deren eifrige Verteidiger dieser Wahrheit sich bis auf Petrus Paschasius am Ende des 13. Jhs. zurückverfolgen lassen. Ihre Hauptwirksamkeit aber entfalteten sie nach dem Tridentinum, wie die Schriften eines Franziskus Zumel, Petrus Oña, Vasquez de Miranda, Petrus A. Valencuela zeigen, und wie es ersichtlich wird aus dem ebenso großen wie erfolgreichen Eifer, mit dem die Mercedarier dieses Privileg in den verschiedenen Ländern des neuentdeckten Amerika verbreiteten. Dabei berufen sich diese Theologen in ihrer Verteidigung der Unbefleckten Empfängnis vor allem auf die erhabene Würde der Gottesmutter und auf ihre Unabhängigkeit von Adam als Stammeshaupt der Menschheit. Da Maria mit Christus absolut prädestiniert ist, konnte sie nicht in Adam gesündigt haben und ist somit de iure und de facto von der Erbsünde frei.

Während sich die Theologen der älteren Orden in ihren Referaten hauptsächlich mit der Stellung ihrer Theologie zum Immakulatadogma beschäftigen, haben die Mitglieder der neueren religiösen Genossenschaften in ihren Sektionen mehr die Beziehung des marianischen Privilegs zu der ihnen eigenen Geistigkeit und Frömmigkeit behandelt. Was die Priester des Heiligsten Herzens Jesu in ihren Referaten erarbeitet und in ihrer Sektion vorgetragen haben, bietet der 2. Teil des 8. Bandes. Das Thema der Sektion lautete: De Maria Immaculata et reparatione ad mentem Ecclesiae et in spiritu Congregationis Sacerdotum a Sacro Corde Jesu. Darum untersuchen die einzelnen Referenten einmal, was sich in den lehramtlichen und liturgischen Dokumenten der Kirche findet über die Beziehung der Unbefleckten Empfängnis zum Begriff und zur praktischen Verwirklichung des Sühnegedankens unter Berücksichtigung sowohl der dogmatischen Gesichtspunkte als auch bestimmter Erscheinungen der Gottesmutter, sodann die Stellung, die dem Immakulatadogma und der Verehrung der unbefleckten Gottesmutter in der eigenen Frömmigkeit und in den Schriften ihres Stifters zukommt. **Julian Kaup OFM, Paderborn**

Regina Immaculata. Studia a sodalibus Capuccinis scripta occasione primi centenarii a proclamatione dogmatica Immaculatae Conceptionis B. M. V., collecta et edita a. P. Melchior a Pobladura, O. F. M. Cap. (Bibliotheca Seraphico-Capuccina. Sectio Historica. XV). Romae. Institutum Historicum O. F. M. Cap., Via Boncompagni 71, 1955 (gr. 8°, 595 u. 25 Bilder u. Tafeln).

Dieser vom historischen Institut des Kapuzinerordens in Rom unter Leitung ihres Präsidenten, P. Melchior a Pobladura O. F. M. Cap., herausgegebene stattliche Band reiht sich durch Gediegenheit des Inhaltes und der Ausstattung würdig der großen Zahl der Fest-

schriften an, die zur Jahrhundertfeier der Verkündigung des Immakulatadogmas erschienen sind.

Das Werk, dessen Mitarbeiter sämtlich Kapuziner sind, ist in drei Teile gegliedert. Die einzelnen Aufsätze sind in lateinischer, italienischer, spanischer und englischer Sprache verfaßt. Der erste Teil handelt über die Franziskanerschule als Vorkämpferin der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis (S. 13—292). In ihm sind acht Arbeiten zusammengefaßt, die zum Teil die Bedeutung der Franziskanerschule für das marianische Privileg herausstellen, zum Teil wichtige Lehrpunkte der Franziskanerschule über die Unbefleckte Empfängnis erörtern. P. Octavianus a Rieden handelt über den hl. Franziskus und die Gottesmutter, indem er eingehend Stellung und Bedeutung der marianischen Frömmigkeit in Leben und Lehre des Heiligen untersucht (S. 15—47). P. Archangelus a Roc befaßt sich mit Duns Scotus als Doctor Immaculatae Conceptionis (S. 167—214). Er verteidigt die Bedeutung des Doctor Subtilis für die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis gegen ältere und neuere Versuche, ihm den Ehrentitel des marianischen Lehrers streitig zu machen. P. Ferdinand ab Antuerpia gibt auf S. 271—275 einen kurzen Überblick über die mariologische Predigt des hl. Bernhardin von Siena. Vier weitere Aufsätze haben bedeutsame Lehrpunkte der Franziskanischen Mariologie zum Gegenstande. So handelt P. Carmelus ab Iturgoyen auf S. 48—83 über den absoluten und universalen Primat Christi als Grund des absoluten und relativen Primates der Gottesmutter; P. Firminus a Catharine (S. 84—106) über ihre allgemeine Königsherrschaft nach der Lehre der bedeutendsten Franziskanertheologen des 13. und 14. Jahrhunderts; P. Alexander a Villalmonte (S. 215—253) über die Freiheit der Gottesmutter von dem Debitum der Erbsünde. Den Abschluß des ersten Teiles bildet die Untersuchung von P. Guntherus ab Horw (S. 276—292) über den Einfluß, den die Lehre Luthers und Melanchthons auf die Mariologie und besonders auf die Immakulatalehre der Franziskanerschule ausgeübt hat. Es kann nur von einem indirekten Einfluß die Rede sein. der zu einem vertieften Eindringen in das katholische Glaubensgut und zu einer entschiedenen Bekämpfung der gegnerischen Ansichten führte.

Der zweite Teil untersucht unter der Überschrift: Die Kapuziner als Vorkämpfer der Unbefleckten Empfängnis vor allem die Bedeutung einzelner Kapuzinertheologen für das Immakulatadogma (S. 293—493). P. Felix a Mareto bespricht an erster Stelle die Proklamation der unbefleckt empfangenen Gottesmutter zur Hauptpatronin des Kapuzinerordens vom 15. Oktober 1712 (S. 295—301). P. Melchior a Pobladura verbreitet sich über die Bittschriften des Kapuzinerordens an Paul V. um die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis (S. 302—321). P. Balduinus ab Amsterdam gibt eine Darstellung der Immakulatalehre des hl. Joseph von Leonissa auf Grund seiner ungedruckten Schriften (S. 322—396). Ein Appendix enthält die Edition einer Predigt des Heiligen auf das Fest Mariä Verkündigung (S. 377—396). P. Clemens a S. Maria in Punta untersucht die Lehre des hl. Laurentius von Brindisi über die Unbefleckte Empfängnis (397—416). P. Melchior a Pobladura ediert die Apologia pro Immaculata Conceptione a Bernardino Nucerino O. F. M. Cap., der er eine biographische und inhaltliche Einleitung vorausschickt (S. 417—474). P. Clemens a S. Giovanni in Galbo gibt einen Überblick über die Immakulatalehre des Johannes M. Zamoro Utinensis O. F. M. Cap. (S. 475—483). Zum Schluß dieses Abschnittes schildert P. Marianus ab Alatri den Bau der ersten Immakulatakirche in Rom (S. 484—493).

Der dritte Teil (S. 495—570) handelt über die aus Anlaß des marianischen Jahres vom Kapuzinerorden veranstalteten Feierlichkeiten. Ferner enthält er eine Reihe an den Kapuzinerorden gerichteter Dokumente zur Feier des marianischen Jahres. Den Abschluß bildet eine Bibliographia Capuccina Anni Marialis, in der P. Melchior alle Bücher, Schriften und Artikel, die Mitglieder des Kapuzinerordens zum marianischen Jahre verfaßt haben, zusammengestellt hat. Ein Personen-, Sach- und Ortsverzeichnis erleichtert die Benutzung des stattlichen Werkes.

Der im vorzüglichen Druck hergestellte und mit zahlreichen Bildern und Photokopien ausgestattete Band ist eine würdige Festgabe zum marianischen Jubeljahr. Die kurze Übersicht gibt einen ersten Eindruck seines reichen Inhaltes. Eine eingehende Würdigung der einzelnen Arbeiten im Rahmen dieser Besprechung ist nicht möglich. Bietet auch nicht jede etwas Neues, so enthält der Band doch vieles, was besonders den Historiker interessieren dürfte. Vor allem ist unser Wissen um die Geschichte der Mariologie ihm zu Dank verpflichtet. Ein besonderes Wort lobender Anerkennung aber gebührt dem unermüdlichen Herausgeber, P. Melchior, der nicht nur selbst mehrere Arbeiten beisteuerte, sondern auch keine Mühe scheute, eine der Bedeutung des Jubiläumsjahres in jeder Hinsicht angemessene Festschrift zu gestalten.

Julian Kaup OFM, Paderborn

Kraus, Joh., **Situationsethik als pastoral- und moraltheologisches Problem.** Mainz, Bischöfliches Ordinariat, 1956 (kl. 8⁰, 62 S.).

Der vorliegenden Schrift hat der Verfasser eine doppelte Aufgabe zugedacht. In erster Linie soll sie den Seelsorgern helfen, inmitten der verwirrenden Auffassungen und Auskünfte der Gegenwart den rechten Weg einzuhalten. Dieses Anliegen ist insofern das ursprüngliche, als die Schrift aus Referaten, die der Verfasser auf Dekanatskonferenzen gehalten hat, hervorgewachsen ist. Es ist bekanntlich eine seelsorgerliche Frage, eine Sorge der Seelsorger und der Seelsorge, was man von der Situationsethik zu halten habe. Im steten Fluß und Wandel der Zeitverhältnisse sieht sich der Seelsorger zu konkreten Entscheidungen genötigt. Er steht allenthalben in der Begegnung mit Menschen, die darauf warten, daß sie beraten, geführt, unterrichtet, erleuchtet, beruhigt, gestärkt, geheilt, versöhnt und gerettet werden. Diese vielfältige aber stets unmittelbare Berufung zieht den Seelsorger hinein in die Verpflichtung des Mitmenschen. Er wird beteiligt an der Entscheidungsbedürftigkeit und der nachfolgenden Verantwortung der von ihm Betreuten. Folglich ist ihm Klarheit vonnöten im eigenen Interesse so gut wie im Interesse der Mitmenschen.

Im 1. Teil seiner Schrift geht der Verfasser von der Tatsache aus, daß die Situationsethik echte Problematik enthalte. Es folgt die lehramtliche Erklärung der Grundzüge, nach denen der auf die Situationsethik Eingeschworene faktisch urteilt. Damit wird die Ambiguität der Situationsethik aufgedeckt und die darin gelegene Gefahr deutlich gemacht. Anschließend werden die Forderungen, die seitens der Situationsethik erhoben werden, und die Anforderungen, auf die der Seelsorger merken muß, eindeutig gegeneinander abgewogen. Übrig bleibt nicht die Alternative des ‚teils für — teils wider die Situationsethik', sondern die Pflicht, die wahren Gründe sittlichen Verhaltens und die Grundlagen der Moraltheologie tiefer zu erforschen.

Diese von Tag zu Tag vordringlicher werdende Besinnung auf die Grundlagen der Moraltheologie soll der positive Ertrag in der Auseinandersetzung mit der Situationsethik werden. Der Verfasser weist im 2. Teil daraufhin, was alles neu zu durchdenken ist. Die in der Problematik vorwaltende Aufgabe sieht er in der Anerkennung des „allgemeinen und absolut verpflichtenden Seins (Natur-)gesetzes". Er will die Antwort geben auf die Fragen: „Steht christliche Existenz überhaupt noch unter dem Gesetz? Wie ist die Allgemeinheit des Gesetzes überhaupt zu begründen? . . . Je nach dem Gebiete, von dem her die Frage sich stellt, kann man ein biblisches (exegetisches), ein philosophisches und ein im engeren Sinne des Wortes moraltheologisches Problem unterscheiden" (S. 32). Es hängt wohl von der ursprünglichen Zweckbestimmung der Schrift ab, daß sich der Verfasser in diesem an sich wesentlichen Teil sozusagen auf einige Rahmenartikel beschränkt. Andererseits hat er sich, wie das Vorwort (S. 4) ankündigt, vorgenommen, „die Diskussion um die Probleme der Situationsethik um ein gutes Stück weiterzuführen und damit nicht nur der Praxis, sondern auch der Wissenschaft zu dienen". Wir möchten nicht daran zweifeln, daß der Verfasser von seiner ausgezeichneten Kenntnis der Scholastik her die schwere Last, die in der Frage nach dem Verhältnis der natura individualis zur natura communis aufgebürdet ist, zu heben versteht; andererseits möchten wir nicht verhehlen, daß die Seelsorger, in deren Interesse doch die Antwort gegeben werden soll, vorzüglich eine tiefere und umfassendere Begründung des christlichen Daseins aus den Offenbarungsquellen wünschen. Ohne den in Gnaden erleuchteten intellectus fidei wird die ratio die Situationsethik nicht zwingen. Einmal mehr verspürt der Leser, wohin die Entwicklung der Zeitnöte die Moraltheologie zurückruft.

Honoratus Diederich OFM, Paderborn

Arnold, F. X., **Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte.** Pastoraltheologische Durchblicke. Freiburg, Herder 1956 (8⁰, 236 S.), Lwd. DM 14,80.

Seit Jahren schon versucht Verf., eine heilsame Besinnung auf die echten Grundlagen der pastoralen Tätigkeit der Kirche sachlich wie historisch überzeugend zu begründen. Nicht die Methode, sondern der lebendige Inhalt ist ihm das Entscheidende, die Verankerung im tragenden Fundament. Dieses Fundament ist nicht so sehr die Empirie, nicht etwas von außen Herankommendes, sondern die Lebensfülle Gottes, der in Christus an uns heilsmächtig gehandelt hat. Christologie und Soteriologie müssen das Fundament geben, auf das sich die pastorale Tätigkeit der Kirche gründet. Beide sind beherrscht von der Tatsache der Inkarnation, die sich in der Kirche und in allen ihren Lebensäußerungen fortsetzt. Das wird heute lebendig gespürt. Für die seelsorgerliche Tätigkeit der Gegenwart

ist das gott-menschliche Prinzip zum zentralen Anliegen geworden. Um dieses Anliegen in seiner ganzen Tiefe auszukosten und fruchtbar zu machen, ist eine Besinnung auf die Geschichte, sowohl auf das christliche Altertum wie auch auf die letzten Jahrhunderte notwendig. Einen Beitrag dazu wollen die in diesem Buch zusammengefaßten Abhandlungen liefern, die auf frühere Veröffentlichungen des Verf. zurückgreifen. Sie beleuchten drei sehr bedeutsame Epochen kirchen- und theologiegeschichtlicher Entwicklung. Der erste Teil des Buches (16—63) mit dem Titel: „Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge, seine Verankerung im Konzil von Chalkedon und seine Bedeutung für die Gestaltung der christlichen Frömmigkeit" geht von jener frühchristlichen Synode aus, die das Christusbild zu letzter begrifflicher Klarheit gebracht hat. Es werden die Verbindungslinien von der Dogmatik des Konzils zu der aus ihr hervorgehenden Pastoraltheologie gezeigt. Ist nun die Seelsorge und die Frömmigkeit in den folgenden 15 Jahrhunderten immer den durch das Konzil vorgezeichneten Weg gegangen? Die römische Liturgie hat die im Geheimnis der Menschwerdung begründeten Beziehungen in ausgezeichneter Weise zur Geltung kommen lassen. Doch kommen auf anderen Gebieten Schmälerungen sowohl des göttlichen wie auch des menschlichen Prinzips vor. Besonders besteht von alters her für die Frömmigkeit die Gefahr, eher die Menschheit als die Gottheit Christi zu verkürzen. Es steht aber mit einer Schmälerung der Menschheit ebensoviel auf dem Spiele wie mit einer Verkürzung der Gottheit Christi, nämlich das ganze Geheimnis der Erlösung. Immer wieder wird deutlich, wie sehr das konkrete Leben und Beten trotz der Überzeitlichkeit von Dogma und Liturgie doch weitgehend dem allgemeinen Geistesleben der verschiedenen Zeiten und Völker verhaftet ist.

Der 2. Teil des Buches (64—111), der sich ebensosehr auf das liturgische wie auf das kerygmatische Gebiet erstreckt, setzt bei der Reformations- und Gegenreformationszeit an: „Vorgeschichte und Einfluß des Trienter Meßopferdekretes auf die Behandlung des eucharistischen Geheimnisses in der Glaubensverkündigung der Neuzeit." Es wird die Lage am Vorabend der Reformation geschildert, für die eine mangelnde Glaubenseinsicht und eine mangelnde Einsicht in die liturgische Gestalt der Messe charakteristisch ist, wodurch der geistige Mitvollzug des Opfers leicht an Bedeutung verlor. Über dem opus operatum Gottes durch Christus wurde der Anteil des Menschen, das opus operantis, weithin übersehen oder doch verkürzt. Dagegen richtete sich die reformatorische Antithese, die nun fast nichts mehr vom objektiven Vollzug erwartete. Die vortridentinische Etappe der katholischen Reaktion suchte den Ausgleich zwischen opus operatum und opus operantis. Sie stellte sakramentales gegen naturhaftes Denken, band das Opfer an den Sakramentsbegriff und faßte es als Opfer der Kirche. Die tridentinische und nachtridentinische Epoche hatte die Tendenz, den Opferbegriff weiter auszubauen und ihn zu verselbständigen. Sie bevorzugte die dogmatische Schau vor der liturgischen und bedingte dadurch eine Verarmung der Meßerklärung.

Die folgenden Abhandlungen beschäftigen sich mit der Entwicklung der Pastoraltheologie seit ihrer Verselbständigung im Kreis der theologischen Disziplinen vor etwa 200 Jahren. Die Untersuchung „Der geschichtliche Weg theozentrischer Pastoralwissenschaft" (112—194) geht den zum Kampf gegen das Aufklärertum antretenden antideistischen Strömungen und ihrer Wirkung auf die Seelsorge nach. Mitten in der Zeit der Aufklärung sind die Antriebe dazu gegeben im Irrationalismus jener Zeit, im „Sturm und Drang", in der Romantik. Allerdings schlägt das Pendel durch einseitig traditionalistisch-theozentrische Bewegungen ins Gegenteil um, bis Sailer und die Tübinger Schule, vor allem Möhler, den echten Ausgleich im konsequenten Bekenntnis zum gott-menschlichen Prinzip erreichen, der nun allseitig die Pastoraltheologie befruchtet. Der Bruch mit der naturalistischen Aufklärungspastoral wird vollzogen, eine neue Orientierung an der Offenbarung setzt ein, die als Hauptaufgabe der Pastoraltheologie das praktische Schriftforschen betont und mit Hirscher eine kerygmatische Reform heraufführt.

Die beiden letzten Abhandlungen „Von der anthropozentrischen zur heilsgeschichtlichen Katechese" (195—216) und „Der Gestaltwandel des katechetischen Problems seit der Mitte des 19. Jahrhunderts" (217—223) befassen sich mit dem besonderen Fall der Katechese im Laufe der bis in die Gegenwart nachwirkenden großen Auseinandersetzung zwischen dem rationalistischen Aufklärertum und den dagegen ankämpfenden geistigen und theologischen Tendenzen seit der Wende zur Romantik. Höhepunkt ist Hirscher mit seinem heilsgeschichtlich-theozentrischen Katechismusentwurf, wenigstens was sein material-kerygmatisches Anliegen betrifft. Die katechetische Situation der jüngsten Zeit ist dadurch charakterisiert, daß sich das Interesse immer mehr von der formalen zur materialen Betrachtungsweise, von der Methodenlehre zum theologischen und religiösen Gehalt der Glaubensunterweisung verlagert. Die Verkündigungstheologie steht im Vordergrund. Die Leitidee wird aus der Heilsgeschichte genommen. Diese Tendenzen haben ihren

fruchtbarsten Niederschlag im neuen deutschen Katechismus gefunden. Die Idee des Reiches Gottes bildet den Leitgedanken, das Apostolische Symbolum aber das Grundschema. Hier bestehen nun keine Schranken mehr zwischen Katechismus und Liturgie bzw. christlichem Leben. Geschichte, Lehre, Liturgie und Leben sind verbunden.

Alle in diesem Buch zusammengefaßten Schriften und Aufsätze sind durch den einheitlichen Leitgedanken „Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte" verbunden. Am Prinzip des Gott-Menschlichen, an der Gestalt Christi, der ganz Gott und ganz Mensch ist, haben sich Pastoraltheologie und Seelsorge immer wieder zu orientieren. Er ist die Mitte der Heilsgeschichte und der Maßstab der kirchlichen Heilsvermittlung. In diesem Buche wird lebendig deutlich gemacht, wie sich Theologie in der praktischen Seelsorge auswirken soll. **Constantin Pohlmann OFM, Paderborn**

Roos, H., SJ, **Kierkegaard et le Catholicisme.** Traduit du Danois par André Renard O. S. B. (Philosophes contemporains, Textes et Etudes, No. 7). Louvain, E. Nauvelaerts, 1955 (8°, 92 S.), 48,— b. fr.

Das Büchlein macht einen Vortrag bekannt, den Heinrich Roos SJ, Professor der Kopenhagener Universität, vor der Sören Kierkegaard-Gesellschaft gehalten hat. Welches Interesse setzt ein solches Thema: ‚Kierkegaard und der Katholizismus' voraus? Mit Kierkegaard geht es fast wie mit Nietzsche. Wer ihn aus seinen Schriften kennt, weiß, wie undurchdringlich das Wesen dieses Mannes ist. Wer noch nichts von ihm gelesen hat, traut sich womöglich das überlegenste Urteil zu. Es wird gut und notwendig sein, immer wieder wie von vorne anzufangen. Dabei heißt es, sich weder stören noch leiten zu lassen durch das, was andere entdeckt zu haben glauben, z. B. daß Kierkegaard ein Verführer, ein Heiliger, ein Prophet, ein revolutionärer Kritiker, Kirchenvater der Neuzeit oder Vater der Existenzphilosophie und der dialektischen Theologie sei. Steht nun in diesem Rätselraten „Wer war Kierkegaard?" auch der Satz: Kierkegaard war ein Rompilger, der sein Ziel erreicht hätte, wenn er nicht zu früh abgerufen worden wäre?

Der Verfasser wägt die Gründe für und wider dies Urteil vorsichtig ab. Zunächst wird eröffnet, daß das Thema verhältnismäßig früh angezeigt worden sei. Der Zeitgenosse Peter Kofoed-Hansen (1813—1893) wurde durch Kierkegaards Kritik am Luthertum stark beeindruckt und konvertierte. Unter der ersten nachfolgenden Generation stießen G. Brandes und Höffding auf Kierkegaards Sympathie für den Katholizismus. Vornehmlich aber sprachen katholische Kierkegaard-Interpreten wie Th. Haecker, R. Guardini, E. Przywara, A. Dempf, F. Ebner und Hans Urs von Balthasar, denen weithin die Bekanntschaft mit Kierkegaards Geistesgut zu verdanken ist, von einem ‚geheimen oder anonymen Katholizismus Kierkegaards'. Der Vergleich zu Newman drängt sich unwillkürlich auf. Hätte Kierkegaard länger gelebt, er wäre denselben Weg gegangen wie Newman; denn er kommt als Sehnsüchtiger aus derselben Ungewißheit (S. 8 f.). An dieser reinen Möglichkeit läßt sich nicht zweifeln.

Sie reizt zu der Frage: Woher und wieweit hat Kierkegaard etwa den Katholizismus gekannt und verstanden? Zu einer lebendigen Begegnung mit der katholischen Kirche ist der Däne nirgendwo gelangt, weder daheim noch während seines Aufenthaltes in Berlin. Um so stärker scheint er sich nach katholischer Literatur umgesehen zu haben. Der im Anhang beigefügte Auszug aus Kierkegaards Bibliotheksverzeichnis führt verhältnismäßig viele Werke aszetisch-mystischen Inhaltes auf (Abr. a Sancta Clara, Blosius, Card. Bona, Bonaventura, Chateaubriand, Fénélon, A. v. Ligouri, A. Silesius, Suso, Tauler und naturgemäß Thom. a Kempis). Von der Patristik sind vertreten die Werke des hl. Augustinus und Tertullians, dazu Hefeles Editio Patrum apostolorum opera. Besonders fällt auf, daß Kierkegaard nahezu sämtliche größeren Publikationen A. Günthers und F. A. Staudenmaiers Kritiken am Hegelsystem besaß. Was wird er bei diesen so verschiedenartigen Plädoyers zum Idealismus über die katholische Wissenschaft gedacht haben? Aus seinen Aufzeichnungen läßt sich mit Sicherheit nur eins entnehmen: Kierkegaard war fasziniert sowohl durch Möhlers wie durch Görres' „Athanasius".

Nach diesen vorbereitenden Auskünften geht der Verfasser kurz auf die Dialektik Kierkegaards ein. Ihr Schicksal ist das Schwanken zwischen der ‚antipathique sympathie' und der ‚sympathique antipathie' (S. 23). Vier Tendenzen haben nach dem Urteil des Verfassers Kierkegaard zum Nachdenken über die katholische Lehre veranlaßt. Zunächst war es die Lutherkritik. Hätte Luther sich am urchristlichen Apostolat ausgerichtet, er wäre nicht der Luther geworden. Die Beurteilung der Glaubenswerke läßt Kierkegaard am erkennbarsten die Anziehungskraft der Katholizität spüren. Das Nachdenken über die ‚Analogia entis' legt den Vergleich nahe zwischen der protestantischen Auffassung von

der ‚Alleinwirksamkeit Gottes' und der katholischen Auffassung von der ‚Allwirksamkeit Gottes'. Schließlich ist es die Bedeutung der objektiven Autorität, in der Kierkegaard auf die Prüfung der akademischen Rede und der priesterlichen Verkündigung stößt. Gemessen an den seelischen Erschütterungen, die Kierkegaard bei seiner Kritik am bestehenden Christentum zeitlebens erlitten hat und die ihn frühzeitig aufrieben, erscheinen die Ausführungen von Roos vielleicht als zu ‚historisch'. Man könnte meinen, sie vereinfachten die Kierkegaardsche Problematik zu rasch vom sicheren Besitz der Wahrheit aus. Diese Eindrücke, im Ursprung bedingt durch die schwer faßbaren, komplexen Auskünfte Kierkegaards selbst, mögen sich verdichten im Schlußkapitel. Unweigerlich stellt sich ja die Frage ein: Was hinderte den Kritiker auf dem Wege zur Wahrheit? Der Verfasser nennt drei antikatholische Tendenzen, nämlich Kierkegaards subjektiven Glaubensbegriff, seine vexierende Auffassung vom Paradoxon und die Ablehnung der Kirche. Der Verfasser hat es zugute, daß er im Rahmen eines Vortrages nur einige markante Ansätze aufzeigen kann. Im Endergebnis behält er recht, so viele Versuche von anderen Seiten angesetzt werden könnten: Kierkegaards Einstellung zum Katholizismus ist doppeldeutig wie sein Leben. Es wäre irrig, Kierkegaard eine ‚der Natur nach katholische Seele' zuzusprechen. Andererseits läßt sich nicht leugnen, Kierkegaard sei auf dem Wege zur einen Kirche gewesen und er hätte sein Ziel erreicht, wenn ihn sein Ringen in die nächste Begegnung mit der lebendigen Autorität der Kirche gebracht hätte (S. 83—85).

Der Leser wird das Schriftchen nicht aus der Hand legen, ohne der Wirkungen und Gegenwirkungen zu gedenken, die Kierkegaards Worte unter den Philosophen und Theologen ausgelöst haben. Niemand kann sie als überflüssig fortdenken. Katholische Interpreten haben vorzüglich mitgeholfen, daß Kierkegaard bekannt und beachtet wurde. Die Rückwirkungen sind noch nicht abzusehen. Th. Haecker, der durch das Studium Newmans und Kierkegaards Konvertit wurde, gestand: „Angesichts der vielen Intuitionen metaphysischer, religiöser und theologischer Wahrheiten in dem großen Werke des großen Mannes, der Kierkegaard ist, war gerade dieses immer meine größte Enttäuschung und mein Nichtverstehen, in ihm nicht den Eifer und die klar brennende Leidenschaft des Intellekts für die weiße Unbeflecktheit und schneeige Reine der wahren Lehre zu finden, von der doch die Briefe der Apostel und Väter und die Geschichte der Kirche und der Heiligen so eindringlich zeugen, von der auch ungefähr zur selben Zeit Newman ruhelos umgetrieben wurde, bis er schließlich blutenden Herzens seine anglikanische Stiefmutter, die anglikanische Kirche, um der Wahrheit willen verließ, um in den Schoß der echten Mutter zurückzukehren" (Hochland 40 [1947/48] 299 f.).

Honoratus Diederich OFM, Paderborn

Grau, P. Engelbert O. F. M., **Thomas von Celano, Leben und Wunder des heiligen Franziskus von Assisi.** Einführung, Übersetzung, Anmerkungen (Franziskanische Quellenschriften, hrsg. von den deutschen Franziskanern, Bd. 5). Werl i. W., Dietrich-Coelde-Verlag 1955 (8⁰, 621 S.), Gln. DM 19,—.

Die seit 1951 erscheinende Reihe der „Franziskanischen Quellenschriften" erreicht mit der vorliegenden umfänglichen Übersetzung den 5. Band. War der 1. Band mit den „Schriften des hl. Franziskus von Assisi" der erste Grundstein in dem ideellen Bau einer Aufzeigung des Werkes und Geistes des hl. Franziskus, so ist mit dieser Vita der zweite gelegt, denn „Thomas von Celano ist nicht nur zeitlich, sondern auch wertmäßig der erste Biograph des hl. Franziskus" (S. 27). Hieraus ergibt sich eindeutig die Bedeutung vorliegender Publikation. Sie wird in aller wissenschaftlichen Sauberkeit und Akribie vom verdienten Hrsg. des Klara-Bandes der gleichen Sammlung (vgl. FranzStud 1953, 137 ff.) dargeboten, und der Verlag gab ihr das gleiche vornehm-schlichte Gewand der Reihe.

Das Werk gibt in seinem Textteil die Übersetzung der beiden Franziskus-Viten Celanos und seines Mirakelbuches (S. 69—549). Zugrunde liegt die unbestritten beste kritische Ausgabe der PP. Editoren von Quaracchi (Analecta Franciscana X, 1—331). Wie es sich in den andern Bänden der Reihe bewährt hat, bereitet auch hier eine umfängliche Einführung (S. 27—64) das literarische und historische Verständnis vor. In ihrem 1. Kap. wird das Leben des Autors, im 2. sein Werk behandelt und dabei in einem Exkurs die jeden Kenner der Franziskus-Forschung brennend interessierende sogenannte „franziskanische Frage" über die historische Wertung von Celanos Franziskus-Viten, der sogenannten Dreibrüderlegende und dem Speculum Perfectionis dargelegt. Das 3. Kap. bestimmt den Wert der Werke Celanos für die Geschichte des hl. Franziskus und seines jungen Ordens und bezeichnet sie als „die wichtigsten, wertvollsten und zuverlässigsten

Quellen“ (S. 60), wenn sie auch ergänzungsfähig sind. Ein letztes Kapitel gibt die notwendige Aufklärung über Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen der Werke Celanos.

Der Übersetzung sind angefügt eine Zeittafel des Franziskuslebens (S. 550—552) und umfängliche Verzeichnisse, die in mühevoller präziser Arbeit P. Firminus Lohagen O. F. M. erstellte. Quellen (S. 554—557), Namen und Orte (S. 558—567) und Sachen (S. 568—619) sind hier zur leichteren Handhabung getrennt behandelt, und 3 Karten der franziskanischen Stätten von Umbrien, Assisi mit Umgebung und dem Rieti-Tale machen anschaulich, was viele topographische Anmerkungen im Texte aussagen.

Schon eine bloß kursorische Lektüre des in mittelalterlicher Weise erzählenden Textes ist ein Genuß. Man wird unter der Fülle der mittelalterlichen Heiligenlegenden nicht leicht gleich Köstliches wie diese Franziskus-Viten finden. Vom Schmelz der späteren Fioretti ist hier schon etwas zu spüren, aber es erweicht noch nicht das Mark der historischen Überlieferung, wenngleich das Anliegen eines mittelalterlichen Hagiographen sich nicht mit unserem historischen Interesse deckt (S. 34). Die Glut des noch unverloschenen lebendigen Andenkens an den hl. Ordensvater, in der Celano sich des ehrenvollen Auftrages, die Vita zu schreiben, wohl noch im Jahre der Heiligsprechung 1228, also zwei Jahre nach dem Tode des Heiligen, entledigte, leuchtet besonders in der ersten Vita nach. Kein Wunder, daß seine Werke im 13. Jahrhundert eine große Verbreitung fanden (S. 60). Sie werden auch heute bei vielen Freunden des Poverello Anklang finden.

Die Übersetzung bleibt dem Texte treu verbunden und ist doch ungezwungen, glatt und voll und läßt überwundene Schwierigkeiten nicht ahnen. Wo Anspielungen verdeutlicht werden müssen, Wortspiele im Deutschen sich nicht wiedergeben lassen, wo ein sachlicher Hinweis notwendig ist, Personen und Orte erstmalig genannt, Durchsichten geboten und Einsichten begründet werden können, überall erfreuen abgewogene Anmerkungen den aufmerksamen Leser, zumal wenn er ernsthaft nach größtmöglichster Klarheit und Zusammenschau strebt. Ihre Vielfalt und Exaktheit zeigt die langjährige und bereits in einer zweiten Probe sich bewährende (S. 63) Vertrautheit des Hrsg. mit Text und Stoff. Gerade sie verflechten diese bedeutsamen Texte mit den übrigen franziskanischen Quellenschriften und bieten in anderer Art, was im 1. Band beispielhaft als zusammenfassende Auswertung versucht wurde, wie besonders die Hinweise auf die Kernbegriffe franziskanischer Geistigkeit dartun: Buße (91, 83), geistig-fleischlich (82, 55), Reinheit (68, 3), Einfalt (96, 101), Liebe (138, 256). Aufgeschlüsselt ist dies riesige Material aus Einführung, Übersetzung und Anmerkungen in den 3 Verzeichnissen. Gibt das Inhaltsverzeichnis mit seinen ausführlichen Kapitelsüberschriften (S. 9—22) schon einen Überblick über die Fülle des von Celano Gebotenen, so ist hier mit Sachkenntnis, Fleiß, Sorgfalt und besonders hingebender Liebe der ganze Inhalt des Werkes in vorbildlicher Exaktheit (vgl. S. 553) wie in einem Magazin geordnet. Die Zitation des Celano-Textes geschieht nach Abschnitten, um damit zugleich auch das Auffinden in den lateinischen Textausgaben zu ermöglichen, zu denen damit auch die Übersetzung führen will. Gerade in diesen Verzeichnissen (S. 553—619) werden die Querverbindungen zu den anderen Quellen der gleichen Sammlung am klarsten. Sie regen an und führen weiter, erhellen und runden ab und zeigen das ganze Gefüge der Franziskanischen Quellenschriften, die der Scientia und Pietas zugleich dienen wollen.

Das Werk wird seine Brauchbarkeit als zweiten Grundstein im Bau einer franziskanischen Geistigkeit erweisen und dem Hrsg. schon dadurch Dank sein. Giottos bekanntes Freskenbild des hl. Ordensvaters, das portraitartige Züge haben soll, ist als werbendes Umschlagbild gewählt — möge das geistige Antlitz dieses „liebevollsten und liebenswürdigsten aller Mönche“ (v. Harnack) jedem Benutzer dieses Werkes deutlicher werden!

Wunibald Grewe OFM, Warendorf

Pohlmann, P. Dr. Constantin OFM, **Kanzel und Ritiro.** Der Volksmissionar Leonhard von Porto Maurizio (Franziskanische Forschungen, hrsg. von P. Dr. Julian Kaup OFM, Heft 12). Werl/Westf., Dietrich-Coelde-Verlag, 1955 (8⁰, XXIII u. 244 S.). Kart. DM 14,—.

„Ein Beitrag zur Predigt-, Frömmigkeits- und Kulturgeschichte Italiens“, so ist vorliegendes Werk in seinem Untertitel ausgeschildert. Damit sind gleich drei Gebiete genannt, die zwar eigenständige Bedeutung haben, dennoch aber ineinandergreifen. Oft geschieht eine solch reiche Ankündigung, um über Dürftigkeiten eines Werkes hinwegzublenden. Hier ist das nicht der Fall. Die Arbeit hält, was mit dem Untertitel versprochen wird, sie gibt noch manches darüber hinaus.

Die Einleitung (1—20) bietet einen kurzen Überblick zum Leben und zu den Werken Leonhards, spricht über seine charakterliche Art und geht dann der Frage nach, ob eine jesuitische oder eine franziskanische Prägung in Werk und Leben des Heiligen festzustellen ist. Es ist naturgemäß schwer, bei dieser Frage eine Entscheidung zu treffen. Denn so wichtig die Persönlichkeiten heiliger Gründer auch für die ihnen folgenden Gemeinschaften sein mögen, die rechte franziskanische Art z. B. scheint doch darin zu liegen, aus dem Geist des hl. Franziskus heraus die jeweils zeitentsprechende Form und Antwort zu finden. Darum muß die betreffende Zeit immer sehr ernst beachtet werden. Damit erhöhen sich angesichts eines gewandelten Lebensgefühles die Schwierigkeiten des Verständnisses. Bei all dem aber gilt es, mit wirklicher Überfremdung in der geistigen Art solcher Menschen zu rechnen, die man an sich einer bestimmten Geistesrichtung zuteilen müßte. So darf man hinsichtlich des hl. Leonhard wohl nicht sagen, daß er ganz jesuitisch bestimmt war, wenn er auch sicher nicht als typisch franziskanischer Mensch gelten kann. Er steht in einer Zeit, da die noch junge jesuitische Art die große Macht — z. T. auch Unduldsamkeit — alles Neuen offenbarte, womit manche Überfremdungen anderer Geistesrichtungen einhergingen. Pohlmann ist diesem gesamten Gebiet, das nicht nur in der Einleitung zur Sprache kommt, mit beachtenswerter Behutsamkeit nachgegangen. Seine gesamten Darlegungen sind davon geprägt, daß er mit ruhiger Gerechtigkeit die Lebensäußerungen einer vergangenen Zeit aus ihrem eigenen Lebensgefühl zu verstehen und zu werten sucht und nie der Versuchung erlegen ist, heutige Maßstäbe urteilend an Vergangenes anzulegen.

Das Werk selbst bietet sich in vier großen Teilen dar: 1. Kirche und Welt (21—48), 2. Die Predigt (49—126), 3. Die Seelsorge (127—174), 4. Die Volksfrömmigkeit (175—226). Der erste Teil ist noch vorbereitender Art. Er steckt den kirchlichen und politischen Raum ab, in dem Leonhards Wirken sich entfaltete. Dabei wird auch auf die Situation im Franziskanerorden geachtet. Speziell zur Geschichte der Riformella und der Ritiros, für die der Heilige eine herausragende Bedeutung hatte, ist viel Wissenswertes geboten. Im umfangreichsten zweiten Teil tritt wohl am klarsten heraus, was bereits oben angedeutet wurde: ein gutes Einfühlungsvermögen des Autors in das Lebensgefühl der Zeit, in der Leonhard stand. Die Würdigung gerade eines Predigers kann ja nur auf dieser Basis erfolgen. Denn der Prediger muß das ansprechen, was sein Predigtvolk an Stimmungen und z. T. unbewußten Sehnsüchten in sich trägt. Mit guter Kenntnis der Predigtgeschichte vor allem im Barock wird die Situation der damaligen Predigt in Theorie und Praxis dargelegt. Für den deutschen Raum dürften gerade diese Ausführungen von besonderem Interesse sein, da die deutsche Forschung sich bisher fast nur deutschen Vertretern der Barockzeit zugewandt hat. Auf diese Weise bietet sich der deutschen Predigtwissenschaft mit diesem Werk eine wertvolle Möglichkeit des Vergleiches, der das Volksbedingte und das Allgemeingültige klarer erkennen läßt.

Während das Thema „Predigt" sehr starke Anleihen Leonhards bei anderen aufzeigte, was mit sicherer Literaturkenntnis geschehen ist, spricht der dritte Teil von dem Gebiet, auf dem der Heilige größere Unabhängigkeiten offenbart: die Seelsorge. Hier wird an einem Beispiel ein Tag einer Volksmission recht anschaulich geschildert. Auch die Kreuzwegpredigten sind mit einem Beispiel vertreten. Besonders bedacht sind die Volksexerzitien und die geistliche Korrespondenz des hl. Leonhard. Gerade seine Briefe sind am besten geeignet, die Auffassung zu korrigieren, als sei Leonhard ein strenger, finsterer Typ gewesen, da er dort als gütiger Seelsorger heraustritt.

Wenn der vierte Teil das Volksfromme bei dem großen Prediger behandelt, so wird damit ein Gebiet angesprochen, das für den Prediger von größter Wichtigkeit ist. Denn hier zeigt sich nicht nur, wie stark der Heilige in seiner Zeit lebte, es offenbart sich auch die Art, wie er das Leben seiner Zuhörer zu formen suchte. Bei der Volksfrömmigkeit wird eben deutlich, in welchem Maße das Volk sich die Wahrheiten und Forderungen des Glaubens angeeignet hat. Hier geschieht die Verwurzelung der Heilslehre im alltäglichen Leben. Darum hat dieser Teil eine sehr große eigenständige Bedeutung, weil hier das in Leonhards Werken greifbare fromme Leben seiner Zeit dargelegt ist.

Insgesamt haben wir eine Arbeit vor uns, die nicht nur dem Bilde des hl. Leonhard von Porto Maurizio gerecht wird, sondern auch den historischen Sektoren verschiedener Forschungsgebiete beste Dienste erweist. Bei aller Sorgfalt, die der Verfasser auf das Werk verwendet hat, ist er doch nicht der Versuchung erlegen, sich in dem Sinne an den Stoff zu verlieren, daß er nicht die gute kritische Wertung beachtet hätte. Das Buch ist auf breiter wissenschaftlicher Basis aufgebaut, wovon 284 aufgeführte Titel im Literaturverzeichnis zeugen. Aber es ist nicht allein eine Arbeit über den hl. Leonhard; die gut angesetzten Zitate lassen immer wieder den lebendigen Kontakt mit dem großen Heiligen finden.

Lothar Hardick OFM, Warendorf

Lins, P. Bernardinus OFM, **Scriptores Provinciae Bavariae Fratrum Minorum 1625—1803.** Quaracchi, Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1954 (8⁰, 168 S.). Kart.

In die Reihe der Werke, die zur Geschichte der Bayerischen Franziskanerprovinz sprechen — wir nennen nur die noch laufende ausgezeichnete Serie der Bavaria Franciscana Antiqua —, tritt mit diesem Bande eine weitere wertvolle Arbeit. Der Inhalt des Bandes gliedert sich in folgender Weise: Einführung (5—16), Verzeichnis der Schriftsteller mit ihren Werken (17—139), einschlägige lateinische Handschriften der Staatsbibliothek München (140—143), entsprechende deutsche Handschriften der gleichen Bibliothek (143—144), Handschriften im Haupt-Staatsarchiv München (144—146), Musik-Werke (146—150). Nimmt man zu den hier genannten Bibliotheken und Archiven noch die Bibliothek des Franziskanerklosters St. Anna in München hinzu, dann ist im wesentlichen die Basis angegeben, auf der diese Arbeit entstanden ist.

Da ein großer Teil der hier gebotenen Bibliographie die Disputationen betrifft, befaßt sich die Einführung eingehender mit ihrer Geschichte. Die dort gemachten Ausführungen sind nicht nur eine Erklärung dafür, warum die Disputationen so viele bibliographische Titel stellen, sie sind darüber hinaus ein sehr wertvoller Beitrag zur Geschichte der Ordensstudien und geben auch Einzelheiten zur Praxis der voraufgehenden Bücherzensur. Durch die Provinz-Satzungen wurde eine breitere schriftstellerische Tätigkeit der Lektoren sehr gefördert. Auf S. 8 wird die für diese Zusammenhänge sehr aufschlußreiche Bestimmung der Provinz Argentina vom Jahre 1645 erwähnt, die ausführt: Niemand kann der Ehre eines Lector jubilatus teilhaft werden, wenn ihm nicht vom Diskretorium des Konventes bestätigt wird, daß er mindestens einmal pro Jahr mit gedruckten Konklusionen öffentlich hervorgetreten ist, jeden Monat schriftliche Thesen vor dem versammelten Konvent und wöchentlich solche vor den Studenten im Beisein eines zweiten Lektors verteidigt hat. Ähnliche Bestimmungen werden aus mehreren Jahren angeführt. Sie erweisen, welches Gewicht auf die schriftstellerische Tätigkeit der Lektoren gelegt wurde.

Insgesamt 186 Autoren konnten mit ihren Werken aufgeführt werden, zu deren Publikationen noch 13 Anonymi hinzutreten. Unter den in alphabetischer Reihenfolge mit kurzen biographischen Daten genannten Angehörigen der Bavaria haben besondere Berühmtheit erlangt: P. Fortunatus Hueber, der mit 22 bibliographischen Titeln vertreten ist (S. 55—59), und P. Anacletus Reiffenstuel, bei dem 11 Titel angeführt sind (S. 96—102). Von der Sorgfalt, mit der diese mühsame Arbeit durchgeführt wurde, spricht es, wenn z. B. bei Reiffenstuel auch die verschiedenen Ausgaben seiner Werke bedacht sind: seine Theologia Moralis mit 31 und der Tractatus de Regulis Iuris mit 18 Editionen.

Dem Werk sind fünf verschiedene Register beigegeben: 1. Angehörige der Bayerischen Provinz; 2. Franziskaner aus anderen Ordensprovinzen; 3. Namen von solchen, die nicht zum Franziskanerorden zählen; 4. Heilige, Selige und Diener Gottes; 5. Orte. Die Register wurden von P. Dr. Wilhelm Forster OFM (München) geschaffen, der auch die Arbeit der Drucklegung übernahm. Über den reinen Mitteilungszweck hinaus kann dieses Werk den verschiedensten Gebieten insbesondere der theologischen Wissenschaft wertvollste Dienste leisten. Denn es läßt für fast zwei Jahrhunderte viele wissenschaftlichen Ausarbeitungen bekannt werden, auf die man sonst nur schwer aufmerksam würde, die man aber bei gründlicher Darstellung einzelner Gebiete nicht gut übergehen kann.

Lothar Hardick OFM, Warendorf

Brück, Anton, Ph., **Die Mainzer Theologische Fakultät im 18. Jahrhundert** (Beiträge zur Geschichte der Universität Mainz, Bd. 2). Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1955 (8⁰, XVII, 168 S.).

In der vorliegenden Studie legt A. Ph. Brück, der schon mit mehreren Forschungen über Mainzer Lokal- und Universitätsgeschichte hervorgetreten ist, Geist und Ziel der Reform dar, der die Mainzer theologische Fakultät im Aufklärungszeitalter unterzogen wurde. Wir erhalten damit einen weiteren Beitrag zur historischen Erforschung der rheinischen Aufklärung und deren Brennpunkte, der Höfe und Universitäten der drei rheinischen Kurfürsten.

Es macht den Hauptvorzug der Arbeit aus, daß sie sich so gut wie ausschließlich unmittelbar auf archivalische Quellen stützt, in der Hauptsache auf die Akten des Mainzer Universitätsarchivs im Staatsarchiv Darmstadt, während Literatur nur ergänzungs- und vergleichsweise herangezogen ist. So gelingt es dem Verfasser, Verlauf und Geist der Reform sowie den Charakter und die Ideen der beteiligten Persönlichkeiten eingehender und

schärfer zu zeichnen als es bisher geschehen ist. Das ist um so begrüßenswerter als gerade die theologische Fakultät, als bevorzugtes Objekt der katholischen Aufklärungsbemühungen, deren Eigenart jeweils am treffendsten widerspiegelt.

Originelle, überraschende Momente bietet die Entwicklung an der Mainzer theologischen Fakultät keineswegs. Die erstrebten und schließlich verwirklichten Reformen verlaufen durchaus in den auch anderwärts zu beobachtenden Bahnen. Deren endgültige Durchführung erfolgt sogar verhältnismäßig spät, 1782—84. Die Verzögerung liegt aber nicht in der Persönlichkeit des zwar weniger stürmischen, nicht aber „reaktionären" Kurfürsten Friedrich Karl Joseph v. Erthal (1774—98) begründet, als vielmehr im Mangel an geeigneten Lehrkräften und vor allem an finanziellen Mitteln. Erst 1781 wurde durch Aufhebung von drei Mainzer Klöstern die materielle Grundlage für eine großzügigere Reform der Universität geschaffen. Grundsätze und Ziele, wie sie in den entscheidenden Gutachten von Karl Joseph v. Erthal, dem Rektor der Universität und nachmaligen Kurfürsten, und von Turin, dem späteren Leiter der theologischen Studien, 1768, und schließlich dem Kurator v. Bentzel und dem Weihbischof Heimes, 1782, formuliert sind, lehnen sich völlig an die Reformpläne an, wie sie in Österreich unter M. Theresia und Joseph II. durch Gerhard van Swieten, 1752, und durch Abt Stephan Rautenstrauch, 1773, aufgestellt und an den österreichischen Universitäten bereits durchgeführt waren. Verfasser deutet es an. Deren Grundideen lassen sich unter die drei Stichworte „utilitaristisch-pragmatisch-systematisch" zusammenfassen. Zweck der theologischen Studien ist die Ausbildung von Seelsorgern im Sinn der aufgeklärten Staatsauffassung also von Volkserziehern und Staatsbürgern. Dadurch wird eine praktische Ausrichtung des Studienbetriebes, ein systematischer, dreigliedriger Aufbau aus einleitenden, theoretischen und praktischen Fächern, streng methodische Abgrenzung der Disziplinen untereinander, Vermehrung der letzteren vor allem um sprachliche, historische und pädagogische, und Verpflichtung der Studierenden auf den geregelt aufsteigenden Studiengang gefordert, unter restloser Bindung der Universität an den Staat. Den starken Einfluß der josefinischen Aufklärung auf das übrige katholische Deutschland läßt auch die Person des Kurators v. Bentzel selbst erkennen, der durchaus als Typ des josefinischen Beamten sich präsentieren ließe.

Auf Grund der Ergebnisse der Studie können die beiden Radikalen Blau und Nimis in keiner Weise mehr als Exponenten der Aufklärung in Mainz gelten, sondern sie sind als von der Mehrheit abgelehnte Außenseiter zu bewerten. Ihre Kollegen in der Fakultät huldigten zwar dem Rationalismus als Methode und ihre Lehre von der Kirche war febronianisch, aber ihre Glaubenslehre blieb orthodox und löste sich nicht in Rationalismus auf. Die Traditionskräfte, gruppiert um den Exjesuiten Hermann Goldhagen, konnten sich in Mainz bis zum Untergang unter den Auswirkungen der Französischen Revolution behaupten.

Die S. 105—164 angefügten Beilagen enthalten vor allem Pläne und Gutachten und bieten zum Text eine dankenswerte Ergänzung und Vertiefung. Der S. 91 als Lehrer des 1784 als Professor für Orientalische Sprachen berufenen Mainzer Franziskaner-Guardians P. Bertulph Weyl erwähnte P. Arsenius Rehm gehörte der Thüringischen Franziskanerordens-Provinz an, hatte während seines vieljährigen Aufenthaltes in Palästina und Ägypten sich mit Sprachstudien befaßt und besaß um 1780 den Lehrstuhl für Orientalische Sprachen an der Adolfiana in Fulda. Vgl. Haselbeck G., Necrologium Prov. s. Elisabeth Thuringiae O. F. M., 1633—1910. Analecta Franciscana, tom. VI, Quaracchi 1912, Okt. 3, S. 182.

Palmatius Säger OFM, Fulda, Frauenberg

Schreiber, Georg, **Irland im deutschen und abendländischen Sakralraum** — Zugleich ein Ausblick auf St. Brandan und die zweite Kolumbusreise (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 9). Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag (1956) (8⁰, 120 S., 20 Abbildungen). Kart. DM 9,—.

Ein leider immer noch zu wenig beachtetes Gebiet wird hier in vielfältiger Beleuchtung dargestellt: die Kräfte, die Irland zum Werden der deutschen und abendländischen Sakralkultur bereitgestellt hat. Man weiß zwar darum, daß Irland eine große Geisteskultur entfaltet hat. Von ihrer Mächtigkeit spricht die Tatsache, daß sich um das Jahr 600 eine Expedition vom fernen Byzanz aus auf den Weg machte, um das keltische Irland zu studieren. Gewiß ist auch von der Wissenschaft in verschiedenen Sektoren manches Wertvolle herausgearbeitet worden, das vorliegende Werk gibt dazu mit dem Abschnitt 22 „Zur Quellenkunde der irischen Sakralgeschichte" (90—102) einen guten Überblick. Dabei weist der Verfasser aber auch mehrfach auf Gebiete hin, die noch einer gründlichen Aufarbeitung bedürfen. Sehr zu beachten ist seine Feststellung, daß das iroschot-

tische Element insgesamt sehr zugunsten angelsächsischer und fränkischer Einflüsse unterschätzt worden ist. Das Bonifatius-Jubiläum des Jahres 1954 brachte in dieser Hinsicht bereits manche ehrlichen Korrekturen. Viel bleibt aber noch zu tun, um eingelebte Vorurteile zu überwinden.

Aus der angedeuteten Situation wächst vorliegendem Werk eine ganz besondere Bedeutung zu. Es spricht von der wagemutigen irischen Fernwanderung, die missionarisch bis nach Schottland, Britannien und Skandinavien vordrang. Mehr noch: in Gallien entsteht ein wirkliches Neu-Irland. Die Kraft des nördlichen Inselvolkes dringt kulturmächtig bis über die Alpen nach Norditalien vor und setzt sich auch in Deutschland durch. Hier ist im Hochmittelalter durch die zweite iroschottische Wanderwelle Regensburg das Zentrum geworden. Die erste Wanderwelle trug das irische Volkstum zur Karolingerzeit weit in das abendländische Festland hinein. Aber die Klostergründungen der ersten Zeit hatten eigentlich eine recht schmale Mitgift an ausgeformter Organisation und Legislative erhalten, ihre Regeln wurden von der in dieser Hinsicht reicheren Benedikt-Regel abgelöst. Dagegen kommen die Iroschotten im Hochmittelalter zu wirklicher Kongregationsbildung auf deutschem Boden: 1216 halten sie dort ihr erstes Generalkapitel. Bis zum 15. Jhdt. geht der Zug des Inselvolkes zum Festland.

Die Iroschotten brachten dem Festland mit Handschriften, Miniaturen, Skulpturen und Spitälern wertvollste Güter. Sie beeindruckten aber auch sehr stark die Heiligenverehrung und konnten den Kult ihrer nationalen und religiösen Heldengestalten auch im deutschen Sakralraum fest einwurzeln. Neben Patrick, Brigida und Kilian bedenkt der Autor die Kultlinien um neun weitere Gestalten in ausführlicher Weise. Außerdem ist besonders geachtet auf die Meerfahrt des Abtes Brandan, der auszog, um im Ozean die „Insel der Seligen“ zu finden. Von ihm zeigt sich die zweite Kolumbusfahrt beeindruckt; der Einfluß geht selbst bis zu Dantes Purgatorium hin. Illustrationen zur St. Brandans Meerfahrt und zur zweiten Kolumbus-Reise, denen aus der Sammlung des Verfassers Monatsbilder mit Columban d. J., Koloman, Kilian und Jodokus beigefügt sind, beschließen den inhaltsreichen Band, der mit großer Sachkenntnis auf die reiche Kultur der Iroschotten hinweist und ihre Ausstrahlungen in weiteste Gebiete aufzeigt.

Lothar Hardick OFM, Warendorf

Meinertz, Max, Univ.-Prof. Dr., **Begegnungen in meinem Leben.** Münster, Aschendorff, 1956 (kl. 8⁰, 68 S. mit 4 Bildtafeln), kart. 4,50 DM.

Das Büchlein ist ein Rückblick auf das ungemein fruchtbare und mit vielen Fäden in das geistige und kirchliche Geschehen verflochtene Leben des nun fast 76jährigen verdienstvollen Münsterer Neutestamentlers (em.), der in seiner markanten und liebenswerten Gestalt ein halbes Jahrhundert deutscher Hochschul- und Wissenschaftsgeschichte verkörpert. Eine Fülle von Begegnungen mit Gelehrten, Bischöfen und Regierungsbeamten, deren Namen und Bedeutung für die jüngere Generation schon in das Dunkel des Hörensagens und der Anonymität zu verschwinden drohen, werden aus dem reichen Gelehrtenleben des Verf. in kernig-schlichter Art und menschlicher Wärme erzählt. Es ist keine eigentliche Selbstbiographie — seine eigenen wissenschaftlichen und sonstigen Leistungen will der Verf. nur als „Begleitmusik“ gewertet wissen —, vielmehr ein aufschlußreicher Gang durch die Geschichte der theologischen Wissenschaft, wie der Verf. sie selbst hat mitgestalten helfen und für den man ihm dankbar sein muß.

Philipp Seidensticker OFM, Paderborn

Ferihumer, Heinrich, **Erläuterungen zum Historischen Atlas der österreichischen Alpenländer** (Hsg. von der Österr. Akademie der Wissenschaften). II. Abt.: Die Kirchen- und Grafschaftskarte. 7. Teil: Oberösterreich. Wien, Oberösterreichischer Landesverlag, Ried im Innkr., 1956 (8⁰, 512 S. mit Tafeln und Kartenskizze).

Zum 1951 erschienenen Pfarr- und Diözesanatlas gibt dieser stattliche Band, die Frucht dreißigjähriger Arbeit, die Erläuterungen für das Bundesland Oberösterreich, das sich mit der Diözese Linz deckt. Bis Josef II. gehörte das Gebiet kirchlich zu Passau. Von allgemeinem Interesse auch für den, der die einzelnen Orte nicht kennt, ist der Weg, den V. bei seiner Forschung eingeschlagen hat. Aus dem heutigen Pfarrnetz entfernt er nämlich rückschreitend die Pfarrgründungen der jüngsten (Industrialisierungs-)Periode, dann die der josefinischen und der Rodungszeit, um zu den ursprünglichen Pfarren der

Christianisierungszeit zu gelangen, von denen einige vielleicht noch aus der Römerzeit dauernd bestehen. Dann wird umgekehrt anhand der Quellen die Abtrennung aus diesen Urpfarren bis heute nachgewiesen und mit Stammtafeln erhärtet. Dieser Gang der Forschung kann wohl auch für andere Territorien mit ähnlicher Geschichte wegweisend sein.

Der Einfluß der franziskanischen Orden tritt natürlich nicht stark hervor, denn bis Josef II. waren Franziskanerkirchen nie Pfarrkirchen. Die Minoritenkirche in Enns wurde statt Lorch Pfarre, als 1553 das Kloster aufgehoben wurde. Unter Josef II. wurden die Kirchen der aufgehobenen Kapuzinerklöster in Urfahr und Wels und Ried i. I. zu Pfarrkirchen erhoben. In Linz ist die Kapuzinerkirche St. Matthias ebenfalls seit 1784 Pfarrkirche, wird aber von den Kapuzinern versehen. Die Franziskaner der Tiroler Provinz übernahmen seit dem letzten Jahrhundert einige Pfarreien alter oder neuer Entstehung: Suben 1856, Maria Schmolln 1867, Baumgartenberg 1889, Bruckmühl 1901.

Dr. Florentin Nothegger OFM, Hall in Tirol

„Der Große Herder“, 5. Auflage, Band IX: Test bis ZZ. VIII Seiten und 1552 Spalten. Mit zahlreichen Textbildern, 64 Tafel- und Kartenseiten in Schwarz und Buntdruck. Je Band geb. in Ganzleinen DM 43,—, in Halbleder DM 50,—, in Halbfranz DM 56,—.

Dieser 9. Band des Großen Herder umfaßt alles Wissenswerte aus den verschiedensten Gebieten von dem Stichworte „Test“ bis zum Schluß des Alphabetes. Besonders eingehend wird auch in ihm wieder über Naturwissenschaft, Technik und Wirtschaft berichtet. Aber auch die geistigen Gebiete sind darüber nicht zu kurz gekommen, wie Geschichte, Philosophie, Rechtswissenschaft, Kunst oder auch Religion, die mit Stichworten wie Trienter Konzil, Weihnachten, Weihe vertreten ist. Ein mit reichem Anschauungsmaterial ausgestatteter Bericht handelt über die Vereinigten Staaten. Entstehung und Verlauf der beiden Weltkriege sind unter Beifügung eines reichen Kartenmaterials geschildert. Andere Stichworte wie Bundeswehr oder Vierzigstundenwoche orientieren über aktuelle Gegenwartsfragen. Ein umfangreiches Anschauungsmaterial in der Form von Portraits, Bildtafeln und Kartenzeichnungen illustriert das geschriebene Wort.

Mit diesem Bande ist die Neuauflage des Großen Herder abgeschlossen. Man kann mit gutem Gewissen sagen, daß die Ankündigungen des Verlags in ihm voll verwirklicht sind. In ihm ist ein Nachschlagewerk bereitgestellt, das vom christlichen Standpunkte aus alle berechtigten Anforderungen der Leser an ein solches Werk bestens erfüllt.

PERSONEN- UND ORTSREGISTER